حضرت مولانا شبیر احمد صاحب قاسمی
مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

۲۴۷۵۵۴
زکریا بک ڈپو دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا۔

ایضاح الطحاوی

شرح

شرح معانی الآثار المعروف بہ طحاوی شریف

ادارہ فیضان حضرت گنگوہی رح

جلد ثالث

از- کتاب الجنائز تا ختم طحاوی جلد اول

شارح

حضرت مولانا مفتی شبیر احمد صاحب قاسمی

مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد (یو-پی)

ناشر

۲۴۷۵۵۴

زکریا بکڈپو دیوبند یو-پی

www.besturdubooks.net

اس کتاب کے جملہ حقوق
ذوالفقار علی مالک زکریا بکڈپو کے پاس محفوظ ہیں۔

نام کتاب ــــــ ایضاح الطحاوی شرح اُردو طحاوی شریف
تصنیف ــــــ مولانا مفتی شبیر احمد صاحب
مفتی مدرسہ شاہی مرادآباد۔
طبع اوّل ــــــ ۱۲ صفر ۱۴۱۵ھ مطابق ۲۲ جولائی ۱۹۹۴ء
باہتمام ــــــ ذوالفقار علی
مطبوعہ ــــــ اشرفی آفسیٹ پریس دیوبند۔
کتابت ــــــ محمد یوسف قاسمی، جسیم الدین قاسمی، صدرالدین اعظمی
ناشر ــــــ زکریا بکڈپو دیوبند۔
قیمت بلا جلد ــــــ
جلد ٹٹ ڈائی وغیرہ ــــــ

سول ایجنٹ

★ ــــــ کتب خانہ امدادیہ دیوبند
★ ــــــ مکتبہ تھانوی دیوبند۔
★ ــــــ اشرفی بکڈپو دیوبند۔
★ ــــــ خورشید بکڈپو امین اباد لکھنؤ

www.besturdubooks.net

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فہرست مضامین

www.besturdubooks.net

٦

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

باب الخرص

باب مقدار صدقۃ الفطر

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

www.besturdubooks.net

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

انتساب

خاکسار اپنی محنت اور علمی کاوش کو اپنے والد مرحوم ومغفور جو ملک برما جہاں اس ناکارہ کی پیدائش ہوئی تھی میانجاپور مدرسہ کے قریب فیفتنگ پہاڑی میں مدفون ہیں اور والدہ ماجدہ جو اسوقت مکۃ المکرمہ میں مقیم ہیں۔ دونوں کیطرف منسوب کرنا اپنی خوش قسمتی سمجھتا ہے، جنہوں نے اس ناکارہ کی اپنی آغوش تربیت میں پرورش فرمائی ہے ــــ نیز یہ علمی تحفہ مادر علمی ازہر الہند دار العلوم دیوبند اور حضرت اقدس استادی ومرشدی عارف باللہ مولانا قاری سید صدیق احمد صاحبؒ دامت برکاتہم کی آغوشِ تربیت کا ثمرہ، اور جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد کا مرہون منت ہے اسلئے ان کیطرف منسوب کرنا بھی باعثِ سعادت سمجھتا ہے۔

شبیر احمد قاسمی، عفا اللہ عنہٗ ۱۲ر صفر ۱۴۱۵ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

الحمد للہ الذی اسریٰ بعبدہٖ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ وجعل لہ جوامع الکلم والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید الجنّ والبشر وعلیٰ آلہٖ وصحبہٖ اجمعین۔ امّا بعد۔

اس خاکسار نے رب کریم کے بے شمار فضل وعنایات سے ۱۴۰۹ھ سے فنِ حدیث میں مسلک حنفی کی مشہور ترین کتاب طحاوی شریف کی اردو شرح کا سلسلہ جاری کر رکھا تھا اور اس پاک ذات کی بے کراں فضل ورحمت سے اسکی پہلی جلد ۱۴۱۰ھ میں اور دوسری جلد ۱۴۱۱ھ میں تیار ہوکر شائع ہوگئی تھی اور اسکی تیسری جلد کا کام بار بار ٹلتا رہا کہ تیسری جلد کا کام شروع کرنے سے قبل ۱۴۱۲ھ ایضاح المسائل کی تیاری میں گذر گیا پھر اس کے بعد ۱۴۱۳ھ میں چار ماہ حجاز مقدس میں رہنا نصیب ہوا اور اس دوران ماہ ذیقعدہ میں حرم مقدس میں جلد ثالث کا آغاز کیا گیا مگر وہاں اسباب ومراجع دسترس میں نہ ہونیکی وجہ سے صرف کتاب الجنائز کے شروع کے دو باب پر مختصر کام ہو پایا تھا اسکے بعد ہندوستان واپس آکر باقاعدہ کام شروع کرنا تھا لیکن درمیان میں ایضاح النوادر کا کام مقدم سمجھا گیا،، اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے ۱۴۱۴ھ میں ایضاح النوادر مکمل کرا کے شائع کرادی ہے اسکے بعد ۱۴۱۴ھ میں تدریسی سال کے اختتام پر ماہ رجب کے آخری ہفتہ سے ایضاح الطحاوی جلد ثالث کا کام باقاعدہ اہتمام سے شروع کیا گیا اور خدائے قادر ومعین نے اپنے گوناگوں احسانات سے ۱۷ صفر المظفر ۱۴۱۵ھ میں تکمیل کو پہونچا دیا ہے جو ایضاح الطحاوی جلد ثالث کے نام سے ناظرین کے سامنے ہے

www.besturdubooks.net

اور اس جلد میں طحاوی شریف جلد اوّل مکمل ہو چکی ہے، ناظرین سے درخواست ہے کہ اگر اس نااہل کے قلم سے کوئی بات ایسی نکل گئی ہو جسکی اصلاح کی ضرورت ہے تو اس خاکسار کو براہ کرم مطلع کر دیں تاکہ آئندہ اصلاح کر کے شائع کی جاسکے، اور یہ دعا فرمائیں کہ مولیٰ کریم اس نااہل اور عاصی کے ہاتھوں سے طحاوی شریف جلد ثانی کا کام بھی تکمیل کو پہونچادیں اور ایضاح الطحاوی کے اندر ہر باب میں کتب معتبرہ کے حوالہ کا اہتمام کیا گیا ہے ....

اور بیان مذاہب اور دلائل اس طریقہ سے قائم کئے گئے ہیں کہ حدیث پڑھنے پڑھانے والے بخاری، مسلم، ترمذی، ابو داؤد، نسائی، مؤطا میں سب کیلئے استفادہ کر سکتے ہیں۔ اے اللہ پاک تیرا یہ گنہگار بندہ اس کتاب کو تجھے خوش کرنے اور تجھ تک پہونچنے کا وسیلہ اور نجات کا ذریعہ بنا رہا ہے اے اللہ اس کو قبول فرما۔

ہر کہ خواند بعد از من ایں کتاب پاک را
از دعاء خیر سازد بندۂ ناپاک را

شبیر احمد قاسمی خادم الافتاء والتدریس
بجامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی
مراد آباد۔ یوپی (انڈیا)

www.besturdubooks.net

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

یا رب صلِّ وسلِّم دائماً ابداً ، علیٰ حبیبک خیر الخلق کلّھم

حجازِ مقدس کے سفر کے دوران آج بتاریخ ۷ ذیلقعدہ ۱۴۱۳ھ بروز ہفتہ مقامِ ابراہیم کے سامنے مغرب و عشاء کے درمیان اللہ تعالیٰ کے مبارک نام سے ایضاح الطحاوی جلد ثالث شروع کی جارہی ہے۔ اے اللہ اس کو پایۂ تکمیل کو پہنچادے، اور صحیح اور مقبولیت کے ساتھ تکمیل فرما۔ آمین

دل میرا تسخیر کیا ایک عربی نے ، مکی، مدنی ھاشمی و مطلبی نے

کتابُ الجنائز

حضرت مصنفؒ نے کتابُ الصلوٰۃ سے فراغت کے بعد کتابُ الجنائز شروع فرمایا ہے۔ دونوں میں مناسبت اس طرح ہے کہ انسان کی دو حالتیں ہوتی ہیں ۱) حالت الحیاۃ، ۲) حالت الموت۔ اور عبادت اور معاملات کا تعلق بھی ان ہی دونوں حالتوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ جیسا کہ حالتِ حیات میں نماز و روزہ وغیرہ عبادت اور بیع و شراء وغیرہ معاملات دونوں کے ساتھ انسان کا تعلق ہوا کرتا ہے۔ اسی طرح حالتِ موت بھی عبادت میں نمازِ جنازہ اور معاملات میں سے میراث، وصیّت وغیرہ کے ساتھ انسان کا تعلق ہوا کرتا ہے۔ اب جب حالتِ حیات کی عبادت میں سے صلوٰۃِ پنجگانہ سے فراغت ہوئی تو مناسب معلوم ہوا کہ حالتِ موت کی نمازِ جنازہ کے مسائل شروع کریں تاکہ دونوں حالتوں کی نمازوں کے درمیان مناسبت ناظرین کو معلوم ہو جائے۔

(مستفاد نخب الافکار قلمی ج ۱۷۲/۴)

www.besturdubooks.net

باب المشی فی الجنازۃ کیف ھو؟

حضرت امام طحاویؒ اس باب کے تحت ایک چھوٹا سا اختلافی مسئلہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔ کہ جب جنازہ قبرستان کی طرف روانہ ہوجائے تو کس رفتار سے چلنا چاہئے؟

فتح الملہم ص۴۸۴ ج۲، نیل الاوطار ص۳۰۹ ج۳ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے نزدیک خوب تیز رفتاری اور نیم دوڑ کے ساتھ جنازہ کو قبرستان لیجانا افضل ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ اتنا تیز نہ دوڑے کہ جس سے جنازہ اچھلنے لگے۔ اور اندر سے نجاست کے خروج کا خطرہ ہوجائے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قومٌ الخ کے مصداق ہیں۔

نیز شوکانی نے نیل الاوطار میں نقل فرمایا ہے کہ سُرعتِ مشی ابن حزم ظاہری کے نزدیک واجب ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور جمہور کے نزدیک میانہ رفتار اور نرم انداز سے لے چلنا زیادہ افضل ہے۔ اور یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذٰلك اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کے دلائل ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔ ایک شروع میں اور ایک باب کے آخر میں۔

دلیل ۱ باب کے شروع کی روایات ہیں۔ جن میں اسرعوا بالجنازۃ۔ اور فرمل بھا وغیرہ کے الفاظ سے جنازہ کو جلدی لیجانے کا حکم کیا گیا ہے۔ اور اس دعوٰی کو ثابت کرنے کے لئے حضرت امام طحاویؒ نے فریق اول کی طرف سے تین صحابہ کی روایات کو چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

www.besturdubooks.net

صحابی ۱۰ حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۱۱ حضرت عبداللہ بن جعفر طیارؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۱۲ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت چار سندوں کے ساتھ۔
اور ان تمام روایات کا ماحصل یہی نکلتا ہے کہ جنازہ کو تیز رفتاری سے لیجانا مسنون اور افضل ہوگا۔

حل لغات انتھر بمعنی ڈانٹنا، جھڑکنا، فرمل، رمل مادہ سے بمعنی اکڑ کر چلنا، الجمز بمعنی دوڑنا ان کان الا الجمز میں لفظ اِن نافیہ ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ان کی دلیل واحتجوا فی ذلک سے تقریباً دو سطر میں پیش کی جاتی ہے۔ کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ ایک دفعہ حضرات صحابۂ کرامؓ بہت تیزی سے دوڑتے ہوتے جنازہ لیکر جارہے تھے حضورؐ نے دیکھ کر ارشاد فرمایا کہ اس طرح تیزی سے مت چلو، بلکہ سکون واطمینان سے چلو۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت نرم انداز سے سکون واطمینان کے ساتھ جنازہ کو قبرستان لیجانا چاہئے۔

جواب فلم یکن عندنا فی ھذا الحدیث حجۃ الخ سے چھ سطر میں ان کی دلیل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ حدیث شریف فریق اول کا قول تیز رفتاری کے خلاف مستدل نہیں بن سکتی۔ اس لئے کہ اس حدیث شریف کا مقصد یہی ہے کہ حضورؐ نے جس طرح تیز رفتاری کے ساتھ جنازہ لیجانے کا حکم فرمایا تھا اس سے تجاوز کر کے حضرات صحابۂ کرام اس طرح دوڑتے ہوئے لیجارہے تھے کہ میت میں حرکت کی وجہ سے اندر سے نجاست نکلنے کا خطرہ ہوگیا تھا، اس لئے اس قدر شدت سے دوڑنے سے باز آنے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عَلیکم السَّکِینَۃ کا لفظ ارشاد فرمایا اور اس سے ممانعت فرمائی ہے۔ یہ ہرگز مراد نہیں ہے کہ تیز بالکل نہ چلے۔ بلکہ ایک حدیث میں

www.besturdubooks.net

رہ کر تیز رفتاری اختیار کرنا مقصد ہے۔ لہٰذا یہ حدیث فریق ثانی کا مستدل نہیں بن سکتی۔

نیز حضرت ابوبردہؓ کی دوسری روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ جو زائدہ عن لیث بن ابی بردہ کے طریق سے مروی ہے۔ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے علیکم بالقصد بجنائزکم فرمایا ہے۔ یعنی تیز چلنے میں اعتدال کا راستہ اختیار کرو کہ اس طرح تیز نہ چلو کہ تمہارے دوڑنے کی وجہ سے میت کے پیٹ کے اندر کی چیزیں اس طرح حرکت کرنے لگیں جس طرح مشکیزہ میں دودھ اور لسی کو حرکت دی جاتی ہے۔ جس سے اندر کی نجاست باہر آجانے کا خطرہ پیدا ہوسکتا ہے۔ لہٰذا اس سے باز رہنے کے لئے ایک اعتدال اور حدود میں رہکر تیز چلنے کا حکم فرمایا ہے۔

فریق اوّل کی دلیل ۲ نظر طحاوی

ص ۲۷۷ س ۲ فاذا ابو امیہ قد حدثنا الخ سے آخر باب تک دلیل ۲ پیش کی جاتی ہے۔ اس دلیل کو حضرت امام طحاویؒ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کے تحت نظر قائم کرکے پیش فرماتے ہیں۔ حضورؐ نے فرمایا کہ دوڑے بغیر تیز رفتاری کے ساتھ جنازہ لیجایا کرو۔ اس لئے کہ مومن اور صالح آدمی ہے تو اس کو خیر کی طرف جلدی لیجاؤ۔ اور غیر متقی اور کافر ہے تو اس کو جہنم کی ہلاکت کے لئے جلدی لیجاؤ۔ لہٰذا تمام روایات کو ملاکر غور کرنے سے حاصل یہ نکلے گا کہ بالکل نرم اور آہستہ چلنے کا حکم نہیں ہے اور نہ ہی بالکل دوڑنے کا حکم ہے، بلکہ ایک اعتدال سے تیز چلنے کا حکم ہے۔ اور یہی ہمارے علمائے ثلاثہ کا قول اور مسلک ہے

حلِّ لغات

عنف بمعنی بہت زیادہ تیز چلنا المخض اس طرح تیز چلنا کہ حرکت پیدا ہوجائے، کھنگالنا، الخبب بمعنی دوڑنا، بُعدًا بمعنی ہلاکت، دور پھینکنا۔

www.besturdubooks.net

بَابُ المشی مع الجنازۃ اینَ ینبغی انَ یکونَ منہا

حضرت مصنفؒ اس باب کے تحت یہ مسئلہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جنازہ کو قبرستان لیجاتے وقت جنازہ سے آگے چلنا اور پیچھے چلنا دونوں جائز ہیں لیکن افضل کیا ہے آگے چلنا افضل ہے یا پیچھے؟ تو اس کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ اب ہم اس باب کے مسائل کو اس ترتیب سے پیش کریں گے۔ اوّلاً ائمہ کے مذاہب، ثانیاً فریق اول کی طرف سے ایک دلیل اور اس کے دو جوابات۔ ثالثاً فریق اول کی طرف سے دوسری دلیل اور اسکا جواب رابعاً فریق اول کی طرف سے ایک اشکال اور اس کے تین جوابات۔
خامساً فریق ثانی کی طرف سے مسلسل چار دلیلیں، سادساً ایک اشکال اور اس کے تین جوابات پیش کرکے باب ختم کرنا، اب سنو تفصیل۔

اوّلاً اختلافِ ائمہ۔ چنانچہ اس مسئلہ میں نووی ص۳۰۷ ج۱ ترمذی مع العرف الشذی ص۱۹۶ ج۱ المغنی لابن قدامہ ص۱۷۴ ج۲ بدایۃ المجتہد ص۲۳۳ ج۱ نیل الاوطار ص۳۱ ج۴ میں قدرے اختلاف کے ساتھ دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور جمہورؒ کے نزدیک جنازہ کے آگے آگے چلنا زیادہ افضل ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قومٌ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، امام عبدالرحمٰن اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک جنازہ کے پیچھے پیچھے چلنا زیادہ افضل ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذٰلک آخرون الخ کے مصداق ہیں نیز حضرت سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک آگے چلنا اور پیچھے چلنا دونوں برابر درجہ میں ہیں۔

www.besturdubooks.net

ثانیاً فریق اوّل کے دلائل ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت عمرؓ کا جنازہ کے آگے چلنا ثابت ہے۔ اور اس مضمون کی روایت کو حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ جن میں سے آخری روایت حضرت ابن شہاب زہریؒ پر موقوف ہے۔ لہٰذا ان تمام روایات کی بنا پر جنازہ کے آگے چلنے کی افضلیت معلوم ہوگی۔

جوابات :۔ اس دلیل کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ ص ۲۷۶ س ۱۸ وکان من الحجۃ لھم علیٰ اھل المقالۃ الاولیٰ ان حدیث ابن عیینۃ الخ سے تقریباً ساڑھے پانچ سطروں میں یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ باب کے شروع میں حضرت ابن عمرؓ کی وہ روایت جو سفیان بن عیینہ کے طریق سے مروی ہے اس میں صرف اس کا ذکر ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صدیق اکبرؓ اور حضرت عمرؓ کو جنازہ سے آگے چلتے ہوئے دیکھا ہے۔ تو ان حضرات کا یہ عمل بیانِ جواز کے لئے تھا۔ ثبوتِ فضیلت کے لئے نہیں تھا۔ جیسا کہ بغیر عذر حضورؐ نے ایک ایک مرتبہ اور دو دو مرتبہ بیانِ جواز کے لئے وضو فرمایا ہے، حالانکہ فضیلت تین تین مرتبہ کرنے میں ہے۔ تو اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت میں ثبوتِ فضیلت مراد نہیں ہے۔ بلکہ جواز ہی مراد ہے۔ اس لئے تمہارا استدلال درست نہ ہوگا۔

جواب ۲ ص ۲۷۷ س ۲۲ ثم قد خالف ابن عیینۃ فی اسناد ھٰذا الحدیث الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں جواب دیا جاتا ہے۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا مدار ابن شہاب زہری پر ہے۔ اور ابن شہاب زہری کے چار شاگردوں نے اس حدیث شریف کو نقل کیا ہے۔

شاگرد ۱ سفیان بن عیینہؒ۔

www.besturdubooks.net

شاگرد ۲ یونس۔
شاگرد ۳ عقیل بن خالد۔
شاگرد ۴ امام مالک بن انس۔

اور مذکورہ چاروں شاگردوں میں سے سفیان بن عیینہ نے اس روایت کو نقل کرنے میں بقیہ تینوں کی مخالفت کی ہے۔ کہ امام مالک نے ابن شہاب زہری پر موقوف نقل کیا ہے۔ اور یونس اور عقیل کی روایت کا حاصل اور مفہوم بھی یہی ہے کہ یہ روایت سالم بن عبداللہ پر موقوف ہے۔ نیز عقیل بن خالد کی روایت ان کے دو شاگردوں سے مروی ہے یعنی یحیی ابن ایوب عن عقیل اور سلام عن عقیل کے طریق سے مروی ہے۔ اور دونوں روایتیں سالم بن عبداللہ پر موقوف ہیں۔ سفیان بن عیینہ کی تنہا روایت حضرت امام مالک، عقیل، یونس کی روایت کے مقابلہ میں کمزور ہونا سب کو مسلّم ہوگا۔ اس لئے حضرت ابن عمر کی مذکورہ روایت منقطع ہونے کی وجہ سے اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔ نیز خود حضرت ابن عمرؓ سے ایسی روایتیں مروی ہیں جو جنازہ سے آگے چلنے کی روایت کے خلاف ہیں۔ جو آگے فریق ثانی کی دلیل ۳ اور دلیل ۴ کے تحت آنیوالی ہیں۔

ثالثاً فریق اول کی دلیل ۲

ص ۲۷۷ وقال اصحاب المقالۃ الاولی وقد روی عن جماعۃ من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم انھم کانوا یمشون امام الجنازۃ الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں فریق اول کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرات صحابہ کی ایک ایسی جماعت کا جنازہ سے آگے چلنا ثابت ہے۔ چنانچہ نو صحابہ کے عمل کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرماتے ہیں۔

۱، ۲ حضرت عمرؓ، حضرت زینبؓ کے جنازہ میں آگے آگے چلتے ہیں۔ اس روایت کو حضرت مصنف نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

۳ حضرت عبداللہ کا عمل امام سعید بن جبیرؒ کے طریق سے ایک سند کیساتھ

www.besturdubooks.net

مروی ہے۔

۴ حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ کا عمل ابوراشد کے طریق سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

۵ حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت ابواسید ساعدیؓ، حضرت ابوقتادہؓ کا عمل صالح مولی التوأمہ کے طریق سے ایک سند کے ساتھ مروی ہے۔

ان تمام اجلۂ صحابہ کے عمل سے واضح ہوتا ہے کہ جنازہ سے آگے آگے چلنا زیادہ افضل ہے۔

جواب ص۲۷ س۸ قیل لھم مادل ذلك علی شیٔ مما ذکرتم الخ سے تقریبا تین سطروں میں ان کی دلیل کا جواب اس طرح پیش کیا جاتا ہے۔ کہ مذکورہ تمام صحابۂ کرام کے عمل سے جنازہ سے آگے آگے چلنے کی صرف اباحت ثابت ہوتی ہے۔ اور فریق ثانی بھی اس کی اباحت اور جواز کا منکر نہیں ہے۔ اور اختلاف جواز میں نہیں ہے بلکہ افضلیت میں ہے۔ البتہ اگر تمہارے پاس کوئی صحیح روایت اس بات پر موجود ہوتی جو مشی خلف الجنازہ کے مقابلہ میں مشی امام الجنازہ کی افضلیت پر صراحت ہوتی تب تو تمہارا دعویٰ ثابت ہو سکتا تھا۔ اور جب اس طرح صریح روایت ثابت نہیں ہے تو تمہارا دعویٰ فریق ثانی کے دعویٰ پر فائق نہ ہوگا۔ بلکہ اب تک کی بحث میں دونوں کی بات برابر درجہ کی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا مذکورہ صحابہ کرام کے عمل سے افضلیت پر استدلال صحیح نہ ہوگا۔

رابعًا اشکال ص۲۷ س۱۰ وان احتجوا فی ذلك باحد ثنا یونس الخ سے تقریبًا ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کرتے ہیں کہ حضرت امام ابن شہاب زہریؒ فرماتے ہیں کہ جنازہ کے پیچھے چلنا سنت نہیں ہے، بلکہ خلافِ سنت ہے۔ اب ابن شہاب زہریؒ کے اس قول سے واضح ہوتا ہے کہ مشی خلف الجنازہ سنت کے خلاف ہے۔ لہٰذا مشی امام الجنازہ ہی مطابق بالسنہ ہو سکتی ہے۔ اسلئے مشی امام الجنازہ کی افضلیت ثابت ہوگی۔

www.besturdubooks.net

جوابات

مذکورہ اشکال کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ آپ نے جس سے اشکال پیش کیا ہے وہ صرف ابن شہاب زہریؒ کا قول ہے۔ حدیثِ رسول نہیں ہے۔ اور نہ ہی اثر صحابی ہے۔ لہٰذا ابن شہابؒ کا قول ایسا ہے جیسا کہ فریق مخالف کے قول کے مقابلہ میں تم اپنا قول پیش کردو جس کو فریق مخالف ماننے کے لئے ہرگز تیار نہیں ہوسکتا۔ اسلئے کہ ابن شہاب صحابی نہیں ہیں۔

ثم رجعنا الی ما روی الخ سے حضورؐ اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کا عمل پیش کیا جاتا ہے کہ سبنے امام الجنازہ اور خلف الجنازہ دونوں پر عمل فرمایا ہے۔ لہٰذا اس حدیث شریف سے واضح ہوسکتا ہے کہ جس طرح امام الجنازہ چلے ہیں اسی طرح خلف الجنازہ بھی چل چکے ہیں، اور دونوں پہلو برابر درجہ کے ہونگے۔

جواب ۲ ص۲۷ س۱۹ وقد حدثنا ابوبکرۃ وابن مرزوق الخ سے تقریباً تین سطروں میں یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ فرمایا کہ سوار جنازہ کے پیچھے چلے اور پیدل والے جس طرح چاہے چلیں تو اس روایت میں بھی حضورؐ نے دونوں عمل کی اجازت دی ہے۔ مگر دونوں میں کسی ایک پر افضلیت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

جواب ۳ ص۲۷ س۲۲ وقد روی عن انس بن مالک الخ سے تقریباً چار سطروں میں یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ تم اپنے میّتوں کو رخصت کرنے والے ہو۔ لہٰذا سامنے سے اور پیچھے سے اور دائیں اور بائیں سے ہر طرف سے ہوکر چلا کرو۔ تو اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ مشی خلف الجنازہ پر مشی امام الجنازہ کو فضیلت حاصل نہیں ہے۔

خامساً: فریقِ ثانی کے دلائل فریق ثانی کی طرف سے مشی خلف الجنازہ کی افضلیت پر ۴ دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

www.besturdubooks.net

دلیل ۱ ص۲۷۸ س۲۶ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک ایضاً الخ سے تقریباً چار سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے ایک دلیل پیش کی جاتی ہے۔
دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت براء بن عازبؓ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم صحابۂ رسول کو اتباع جنازہ کا حکم فرمایا ہے۔ اور اتباع نام ہی شئی سے مؤخر ہوجانے کا ہے۔ نہ مقدم ہونے کا۔ لہٰذا اس روایت سے ابن شہاب زہریؒ کا قول مسترد ہوجائیگا۔ جس کو فریق اول نے بطورِ اشکال پیش کیا تھا۔ اس لئے مشی خلف الجنازہ ہی افضل ہوگا۔

دلیل ۲ ص۲۷۹ س۱۱ حدثنا ربیع المؤذن الخ سے تقریباً دس سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ جنازہ کے پیچھے چلنا آگے چلنے کے مقابلہ میں ایسا افضل ہے جیسا کہ فرض نماز کی فضیلت نفل نماز پر ہوا کرتی ہے۔ نیز حضرت علیؓ نے فرمایا کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو بھی یہ فضیلت معلوم ہے مگر بیان جواز اور لوگوں پر سہولت کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ دونوں کبھی جنازہ سے آگے بھی چلتے ہیں۔ نیز حضرت علیؓ فرمایا کرتے تھے کہ جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔ جیسے جماعت کی نماز کی فضیلت منفرد پر ہوا کرتی ہے۔ اور حضرت علیؓ کا قول اپنی رائے سے نہیں ہے بلکہ حضورؐ کے قول وفعل سے ان کو معلوم ہوا ہے۔ اس لئے یہی کہا ہے کہ حضرات شیخین کو بھی یہ حکم معلوم ہے۔ لہٰذا یہی مسلم ہوگا کہ مشی خلف الجنازہ زیادہ افضل ہوگا۔

دلیل ۳ ص۲۷۹ س۱۱ وقد حدثنا ابن ابی داؤد الخ سے تقریباً دس سطروں میں یوں دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت نافع فرماتے ہیں کہ ہم حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے ساتھ ایک جنازہ کے ساتھ جارہے تھے۔ انہوں نے کچھ عورتوں کو بھی جاتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ ان کو واپس کردو۔ اسلئے کہ یہ عورتیں میت وحی دونوں کے لئے باعث فتنہ ہیں۔ پھر حضرت ابن عمرؓ نے جنازہ کے پیچھے پیچھے چلنا شروع فرمایا تو ہم نے اُن سے معلوم کیا کہ پیچھے چلنا

www.besturdubooks.net

بہتر ہے یا آگے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ پیچھے چلنا افضل ہے۔ اس لیے میں پیچھے پیچھے چل رہا ہوں۔ اب حضرت ابن عمرؓ کے اس قول سے دو باتیں معلوم ہو گئیں۔ ۱۔ ماقبل میں فریق اول نے حضرت ابن عمرؓ کی جس روایت سے استدلال کیا ہے وہ خود حضرت ابن عمرؓ کے اس قول سے مسترد ہو جاتی ہے اس لئے کہ محدثین کے یہاں یہ اصول ہے کہ جب راوی کا عمل روایت کے خلاف ہو تو روایت سے خود بخود اعتماد ختم ہو جاتا ہے۔ ۲۔ جو روایات مشی امام الجنازہ کے ثبوت میں مروی ہیں وہ سب کی سب بیانِ جواز کے لئے ہیں نہ ثبوت فضیلت کے لئے نہیں ہیں۔

دلیل نظرِ طحاوی

ص ۲۷۹ س ۱۱ وقد روینا فی حدیث البراء الخ سے تقریباً پندرہ سطروں میں امام طحاوی نظر کے تحت عقلی دلیل پیش فرماتے ہیں۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اتباع جنازہ اور صلوٰۃ علی الجنازہ کا حکم فرمایا ہے۔ اور اتباع کے اغلب معنی پیچھے چلنے کے ہیں لہٰذا جنازہ کا حق اس کے پیچھے چلنے ہی میں ادا ہو سکتا ہے۔ جس طرح جنازہ میں پچھلی صف والوں کو زیادہ ثواب ملتا ہے۔ کما فی ہامش المشکوٰۃ ص ۱۴۷ ج ۱، اسی طرح جنازہ سے پیچھے چلنے والوں کو بھی زیادہ ثواب ملیگا۔ لہٰذا مشی خلف الجنازہ ہی زیادہ افضل ہوگا۔ نیز حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ جو امام الجنازہ چلتے ہیں وہ گویا جنازہ کے ساتھ گیا ہی نہیں۔ اور حضرت ابن عمرؓ سے اس مضمون کا قول دو سندوں سے ثابت ہے۔ ۱۔ حارث بن ربیعہ کے طریق سے ۲۔ امام مجاہد بن جبیرؒ کے طریق سے۔ اب اس سے یہ بات بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ کی مشی امام الجنازہ کی روایت اور اس پر ان کا عمل صرف بیانِ جواز پر محمول ہو سکتا ہے، ورنہ ان کے اس قول اور ماقبل میں ان کی روایت جو سفیان بن عیینہ کے طریق سے مروی ہے اس کے درمیان محال لازم آجائیگا۔ لہٰذا ان کی وہ روایت جو حضرت امام مالکؒ، یونسؒ، عقیلؒ وغیرہ کے طریق سے مروی ہے وہی اصل ہوگی۔

www.besturdubooks.net

حلِ عبارات ص۲۷ صلوٰۃ الفذ۔ فذ بمعنی منفرد ہے۔ اب معنی ہوگا صلوٰۃ المنفرد۔ ص۲۸ کنفیہا۔ کنف بمعنی جانب ہے۔ تو کنفیہا بمعنی جانبیہا ہوگا۔ ص۲۸ رانۃ بمعنی راگ سے رونے والی ص۲۸ فاستدارنی استدار بمعنی پیچھے گھوم جانا، یعنی مجھے پیچھے کو گھما دیا۔ ص۲۸ حرمتینا یہ عورت کو مخاطب کرکے کہا کہ تو ہم کو محروم کرتی ہے۔ ص۲۸ الوزر بمعنی بوجھ ہے۔

سادسًا۔ اشکال ص۲۸ فان قال قائل وکیف یجوز ان یکون المشی خلف الجنازۃ الخ سے تقریبًا ڈھائی سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ مشی خلف الجنازہ کس طرح مشی امام الجنازہ سے افضل ہو سکتا ہے؟ حالانکہ حضرت عمرؓ نے حضرت ام المؤمنین زینبؓ کے جنازہ میں لوگوں کو جنازہ سے آگے چلنے پر آمادہ فرمایا ہے۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ نے مشی خلف الجنازہ کو مشروع نہیں سمجھا ہے اور اگر مشروع سمجھتے تو لوگوں کو جنازہ سے پیچھے چلنے کی اجازت دیتے۔ نہ کہ نکیر فرماتے۔

جوابات

مذکورہ اشکال کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ ص۲۸ قیل لہ وکیف یجوز ما ذکرت الخ سے تقریبًا ۴ سطروں میں جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جہاں حضرت عمرؓ نے لوگوں کو مشی امام الجنازہ کا حکم فرمایا تھا وہاں علت یہ تھی کہ عورتیں بھی جنازہ کے ساتھ چل رہی تھیں۔ اب اگر مرد بھی خلف الجنازہ چلیں گے تو عورت و مرد کا اختلاط لازم آجائیگا جو ممنوع ہے۔ اس لئے حضرت عمرؓ نے حضرت زینبؓ کے جنازہ میں مردوں کو خلف الجنازہ سے منع فرمایا تھا۔ اور خود بھی اسی بنا پر امام الجنازہ چلتے رہے ہیں۔ اور جہاں حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت عمرؓ کا امام الجنازہ چلنے کا ذکر ہے وہاں پر بیانِ جواز اور لوگوں کو سہولت کی راہ فراہم کرنا مقصد تھا، جیسا کہ حضرت علیؓ کے قول سے واضح ہوتا ہے کہ شیخین کو یہ

www.besturdubooks.net

بات معلوم ہے کہ مشی خلف الجنازہ زیادہ افضل ہے۔ اس توجیہ سے دونوں قسم کی روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔

جواب ۲ ص ۲۷۱ وقد حدثنا فھد الخ سے تقریباً چار سطروں میں اجلّہ تابعی کا عمل اور فتویٰ پیش کیا جاتا ہے۔ کہ حضرت اسود بن یزید فرماتے ہیں کہ مشی خلف الجنازہ زیادہ افضل ہے۔ مگر جب جنازہ کے ساتھ عورتیں ہوتی ہیں تو ہم جنازہ سے آگے ہو جاتے ہیں، اور جب عورتیں نہ ہوں تو جنازہ سے پیچھے چلتے ہیں۔ لہٰذا اصل فضیلت جنازہ سے پیچھے چلنے میں ہے۔

جواب ۳ ص ۲۷۱ قد حدثنا محمد بن خزیمۃ الخ سے اخیر باب تک حضرت امام ابراہیم نخعیؒ کا فتویٰ پیش کیا جاتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے تلامذہ مشی امام الجنازہ کو مکروہ سمجھتے تھے۔ ہاں البتہ عورتوں کی معیت اور مخالطت کے عذر کی وجہ سے مشی امام الجنازہ کو مباح قرار دیتے تھے۔ لہٰذا افضل یہی ہوگا کہ جنازہ کے پیچھے یا دائیں یا بائیں چلا کریں۔ نہ کہ سامنے اور آگے۔ یہی ہمارے علماء ثلٰثہ کا مسلک ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۳ ذیقعدہ ۱۴۱۳ھ

بمقام مسجد حرام۔

بابُ الجنازة تمرّ بالقومِ ایقومُونَ لھا امْ لَا؟

اس باب کے تحت حضرت مصنفؒ جنازہ کے لئے کھڑے ہونے کا مسئلہ بیان فرماتے ہیں۔ اور جنازہ کے لئے کھڑے ہونے سے متعلق دو مسئلے زیر غور ہیں۔

مسئلہ ۱ جو لوگ جنازہ کو لیکر قبرستان جا رہے ہیں ان کا جنازہ کو قبر میں رکھنے اور دفن سے قبل کھڑے ہونے کا کیا حکم ہے۔؟ تو حضرت امام نوویؒ نے اس کے متعلق نووی ص ۳۱۰ ج ۱ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

www.besturdubooks.net

مذہب ۱ حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک نیز حضرات حنفیہؒ و مالکیہؒ کے نزدیک بھی قبر میں رکھنے سے قبل بیٹھ جانا بلا کراہت جائز ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام احمد بن حنبلؒ، امام اوزاعیؒ، اسحاق بن راہویہؒ، امام محمد ابن حسن شیبانیؒ وغیرہ کے نزدیک جنازہ کے ساتھ جانے والوں کیلئے میت کو قبر میں رکھنے اور دفن سے قبل بیٹھ جانا مکروہ ہے۔

مسئلہ ۲ جو لوگ جنازہ لیکر نہیں جارہے ہیں بلکہ صرف جنازہ کو گذرتے ہوئے دیکھ لیں تو کیا ان کے لئے جنازہ کو دیکھ کر کھڑے ہو جانا مستحب ہے یا نہیں؟ تو اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ اب ہم اس مسئلہ کی وضاحت کے لئے اس باب کے مسائل کو اس ترتیب سے بیان کریں گے کہ اولاً ائمہ کے مذاہب ثانیاً فریق اول کی دلیل اور اس کے دو جوابات۔ ثالثاً فریق ثانی کی طرف سے نسخ کے ثبوت پر تین دلیلیں۔ مگر دلیل ۱ کے بعد درمیان میں امام مجاہد وغیرہ کی طرف سے ایک کمزور دلیل اور اس کا جواب بھی پیش کیا جائیگا۔ اس کے بعد پھر نسخ پر دو دلیلیں پیش کر کے باب ختم کیا جائے گا۔

اب سنو تفصیل۔

اولاً۔ ائمہ کے مذاہب اس مسئلہ کے متعلق نخب الافکار ص ۱۷۶ ج ۴ و ص ۱۷۷ ج ۴، اوجز المسالک ص ۷۹ ج ۴ نووی ص ۳۱۰ ج ۱ نیل الاوطار ص ۳۱۶ ج ۴ میں قدرے فرق کے ساتھ ملتے جلتے انداز سے تین مذاہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ کے قول راجح کما فی الاوجز النووی، والنخب اور امام اوزاعیؒ، عامر شعبیؒ، قتادہؒ، سعید بن المسیبؒ، عمرو بن میمونؒ عُروہ بن زبیرؒ وغیرہ کے نزدیک جنازہ کو دیکھکر کھڑے ہو جانا مستحب ہے۔

اور کھڑے ہونے کی روایات منسوخ نہیں ہیں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قومٌ الی ھٰذہِ الآثار الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسنؒ کے نزدیک نیز امام مالکؒ کا قول راجح کما فی الاوجز، علقمہ بن مرثد، نافع بن جبیر وغیرہ کے نزدیک جنازہ کو دیکھکر کھڑے ہوجانا مستحب نہیں ہے۔ اور کھڑے ہونے کی روایات سب منسوخ ہیں۔ کمافی الشامی کراچی ص۲۳۲ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذٰلک اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ امام احمد بن حنبل، اسحٰق بن راہویہ، ابن حبیب مالکی، عبدالملک ابن ماجشون وغیرہ کے نزدیک جنازہ دیکھنے والوں کو اختیار ہے چاہے کھڑے ہوجائیں اور چاہے نہ کھڑے ہوں۔ یہ مذہب چونکہ مذہب ثانی سے قریب ہے اس لئے ان دونوں مذاہب کو فریق ثانی قرار دیں گے۔ اور مذہب ۱ کو فریق اوّل قرار دیں گے۔

ثانیاً فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ کو دیکھکر کھڑے ہوجانے کا ثبوت ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے آٹھ صحابۂ کرام سے تیرہ ۱۳ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عثمان غنیؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عامر بن ربیعہؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت قیس بن سعدؓ و صحابی ۵ حضرت سہل بن حنیفؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ ان دونوں کی روایت میں ایک یہودی کے جنازہ کے لئے کھڑے ہوجانے کا ذکر ہے۔

صحابی ۶ حضرت جابرؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

www.besturdubooks.net

صحابی ۷ حضرت ابو سعید خدریؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۸ حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
ان تمام روایات سے صاف واضح ہوتا ہے کہ جنازہ دیکھکر کھڑے ہوجانا سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ لہٰذا کھڑے ہونے کو سنت اور مستحب قرار دینا ضروری ہوگا۔

جوابات

ان کی مذکورہ دلیل کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ ص ۲۸۱ وقالوا امّا قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم بجنازۃ الیھودی فی الحدیث الذی رواہ قیس بن سعد وسھل بن حنیف الخ سے تقریباً چار سطروں میں حضرت قیس بن سعدؓ اور سہل بن حنیفؓ کی روایت کا جواب پیش کیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ کو دیکھکر کھڑے ہوجانا خاص علت کی بنا پر تھا کہ یہودی کا جنازہ دیکھکر اس کی یہودیت اور کفر کی بدبو کی وجہ سے حضورؐ کھڑے ہوگئے تھے۔ جیسا کہ حضرت حسن ابن علیؓ یا حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے واضح ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سے ایک یہودی کا جنازہ گذر رہا تھا تو فوراً کھڑے ہوگئے اور فرمایا کہ اس کی بدبو مجھے ستا رہی ہے۔

جواب ۲ ص ۲۸۲ وامّا ما روی من قیامہ بجنازۃ الخ سے تقریباً ۴ سطروں میں جواب دیا جاتا ہے کہ جتنے مسلمانوں کے جنازہ کے لئے آپؐ کھڑے ہوچکے ہیں ان میں بھی خاص علت کی بنا پر کھڑے ہوگئے تھے۔ یعنی خود نمازِ جنازہ پڑھانے کے لئے کھڑے ہوگئے۔ جیسا کہ حضرت حسن بن علیؓ اور حضرت عباسؓ کے واقعہ سے واضح ہوتا ہے۔ ان کے پاس سے ایک جنازہ کا گذر ہوا تو حضرت عباس کھڑے ہوگئے اور حضرت حسن کھڑے نہیں ہوئے تو حضرت عباسؓ نے حضرت حسنؓ سے کہا کہ آپ کو معلوم نہیں کہ حضورؐ جنازہ کے لئے کھڑے ہوجاتے تھے۔

www.besturdubooks.net

تو حضرت حسنؓ نے جواب دیا کہ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ حضورؐ اس کی نماز پڑھانے کیلئے کھڑے ہوتے تھے، تو حضرت عباسؓ نے حضرت حسنؓ کی بات کو تسلیم کرکے ان کی تائید فرمائی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ جنازہ میں جو لوگ شریک نہیں ہیں ان کا جنازہ کو دیکھکر کھڑے ہوجانا نہ مسنون ہے اور نہ ہی مستحب ہے۔

فریق ثانی کے دلائل فریق ثانی کی طرف سے یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ جتنی روایات جنازہ کے لئے کھڑے ہونے سے متعلق مروی ہیں وہ سب کی سب منسوخ ہیں، اور ان روایات کے منسوخ ہونے پر اُن کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص۲۸۱ س۷ واما ما ذکر من امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من القیام للجنازۃ ومن ترك القعود اذا تبعت حتی توضع فان ذٰلك قد کان ثم نسخ الخ سے تقریباً گیارہ سطروں کے اندر فریق اوّل کی پیش کردہ روایات کے منسوخ ہونے پر یہ دلیل قائم کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں جنازہ دیکھکر کھڑے ہوجایا کرتے تھے، اور حضرات صحابہ بھی کھڑے ہوجایا کرتے تھے۔ پھر اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہونے سے ممانعت فرمائی۔ اور فرمایا کہ بیٹھے رہا کرو۔ تو اس سے صاف واضح ہوجاتا ہے کہ کھڑے ہونے سے متعلق جتنی روایات ہیں سب منسوخ ہوچکی ہیں۔ حضرت امام طحاوی نے اس مضمون کی روایات کو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

ایک کمزور دلیل اور اس کا جواب ص۲۸۲ س۱۸ فقال قوم انما نسخ ذٰلك بخلاف اهل الکتاب واحتجوا فی ذٰلك بما حدثنا الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں حضرت مجاہد بن جبیرؒ، لیث بن سُلیمؒ، ابو معمرؒ وغیرہ نے نسخ پر دلیل پیش کرنے کی کوشش کی ہے کہ کھڑے ہوجانے کا حکم اہل کتاب کی مخالفت میں منسوخ کردیا گیا ہے۔ اس

www.besturdubooks.net

دعوی پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب تک میت کو دفن نہ کر دیا جاتا بیٹھتے نہیں تھے۔ حتی کہ ایک دفعہ ایک یہودی عالم نے آکر حضورؐ سے کہا کہ ہم بھی جنازہ کو دیکھ کر کھڑے ہو جاتے ہیں اور جب تک دفن نہ ہو جائے نہیں بیٹھتے ہیں۔ تو اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان کر دیا کہ یہودیوں کی مخالفت کرو۔ اور بیٹھ جایا کرو۔ اور خود حضورؐ بھی بیٹھ گئے۔

جواب ص ۲۸۲ س ۲۱ ولیس ھٰذا الحدیث عندنا یدل علی ما ذھبوا الیہ الخ سے تقریباً ساڑھے آٹھ سطروں میں ان کی کمزور دلیل

کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت سے اہل کتاب کی مخالفت کے لئے حکم شرعی کے منسوخ ہونے پر استدلال درست نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ حضورؐ کا معمول یہ تھا کہ جن امور کے متعلق کوئی آسمانی حکم نازل نہیں ہوتا اور ان کے متعلق مشرکین کا عمل ایک جہت میں ہوتا اور اہل کتاب کا عمل دوسری جہت میں ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس جہت کو اختیار فرمایا کرتے تھے جس پر اہل کتاب کا عمل ہوا کرتا تھا۔ تاآنکہ اس کے متعلق آسمانی حکم نازل ہو جاتا۔ جیسا کہ سر کے بالوں کا مسئلہ ہے کہ مشرکین مانگ نکالا کرتے تھے اور اہل کتاب سیدھا چھوڑ دیا کرتے تھے تو حضورؐ بھی اہل کتاب کی موافقت میں سیدھا چھوڑ دیا کرتے تھے۔ مگر پھر جب حکم شرعی مانگ نکالنے کی اجازت پر نازل ہوا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مانگ نکالنا شروع فرمایا ہے۔

لہٰذا محض اہل کتاب کی مخالفت میں ترک قیام محال ہوگا بلکہ حکم شرعی کی رعایت میں قیام کو ترک فرما کر قعود کو اختیار فرمانا زیادہ موافق اور مناسب ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ ص ۲۸۲ س ۲۹ وقد روی ھٰذا المذھب عن علی بن ابی طالبؓ الخ سے تقریباً دس سطروں میں

یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن سنجرہ فرماتے ہیں کہ ہم حضرت علیؓ کے

www.besturdubooks.net

ساتھ ایک جنازہ کے انتظار میں بیٹھے ہوئے تھے۔ اچانک ایک دوسرا جنازہ سامنے سے گذرا تو ہم لوگ کھڑے ہو گئے تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ تم کیوں کھڑے ہو گئے تو میں نے کہا کہ آپ لوگ اصحاب رسولؐ ہیں جو جنازہ کو دیکھ کر کھڑے ہو جاتے ہیں اس لئے ہم بھی کھڑے ہو جاتے ہیں۔ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے روایت فرمائی ہے کہ حضورؐ نے حکم فرمایا کہ جب تم کسی جنازہ کو دیکھو تو کھڑے ہو جایا کرو۔ چاہے مسلمان کا ہو یا یہودی کا یا نصرانی کا۔ اس لئے کہ تم ان فرشتوں کے لئے کھڑے ہو جاتے ہو جو جنازہ کے ساتھ ہوتے ہیں۔ تو اس پر حضرت علیؓ نے جواب دیا کہ شروع اسلام میں حضورؐ اہل کتاب کی مخالفت میں کھڑے ہو جایا کرتے تھے۔ پھر جب حکم شرعی قعود کے متعلق نازل ہوا تو حضورؐ نے قعود و جلوس کو اختیار فرمایا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ قیام کا حکم وحی کے ذریعہ سے قعود کا حکم نازل ہونے پر منسوخ ہو گیا ہے۔ اس لئے یہ بات مسلم ہوگی کہ فریق اول کی پیش کردہ تمام روایات منسوخ ہو چکی ہیں۔

دلیل ۲ ص ۲۸۳ س ۱۱ وقد حدثنا یونس قال انا ابن وھب الخ سے اخیر باب تک فریق اول کی پیش کردہ روایات کے منسوخ ہونے پر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے حضرت عامر بن ربیعہؓ کی روایت ثبوتِ قیام سے متعلق نقل فرمائی تھی، حالانکہ حضرت ابن عمرؓ خود اور اصحابِ رسول جنازہ کو رکھنے سے قبل بیٹھ جایا کرتے تھے تو اس سے معلوم ہوا کہ قیام کی روایت منسوخ ہے۔ اور نسخ کا علم ہونے پر حضرت ابن عمرؓ نے قیام کو ترک فرمایا ہے۔ نیز حضرت قاسم بن محمدؒ جنازہ کو رکھنے سے قبل بیٹھ جایا کرتے تھے اور حضرت عائشہؓ کی روایت بیان کیا کرتے تھے کہ اہلِ جاہلیت اپنے جنازہ کے لئے کھڑے ہو جایا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے فی اھلك ما انت فی اھلك ما انت یعنی تم اب اپنے دوست و احباب میں نہیں ہو۔ اب ان تمام روایات سے واضح ہو جاتا ہے کہ آخری حکم کھڑے ہونے کا نہیں ہے۔

www.besturdubooks.net

بلکہ بیٹھنے کا ہے، اور اسی کو ہمارے علمائے ثلاثہ نے اختیار فرمایا ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

باب الرَّجُل یصلّی علی المیّت این ینبغی اَنْ یقوم منہ

اس باب کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں ۱ امام جنازہ کے کس عضو کے برابر کھڑا ہو۔ ۲ متعدد جنازوں کی نماز کس طرح پڑھی جائے۔

مسئلہ ۱ اس باب کے تحت یہی مسئلہ زیر بحث ہے کہ نماز جنازہ پڑھانے کے لئے امام میت کے اعضاء میں سے کس عضو کے مقابل کھڑا ہوگا۔ چنانچہ اس مسئلہ سے متعلق کتب مذاہب میں مختلف اور متضاد اقوال ملتے ہیں۔ ہم یہاں پر چند کتابوں کے حوالے نقل کرنا مناسب سمجھتے ہیں

۱ علامہ موفق الدین بن قدامہؒ نے المغنی ص۱۹۸ ج۲ میں نقل فرمایا ہے کہ نماز جنازہ پڑھاتے وقت امام کا مرد کے سینہ کے مقابل اور عورت کے وسط یعنی کمر کے مقابل کھڑے ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

۲ علامہ ابن رشد مالکی نے بدایۃ المجتہد ص۲۳۶ ج۱ میں چار اقوال نقل فرمائے ہیں ۱ بعض علماء کے نزدیک مذکر و مؤنث سب کی کمر کے برابر امام کو کھڑا ہونا چاہیے۔ ۲ بعض لوگوں کے نزدیک عورت کی کمر کے برابر اور مرد کے سر کے برابر کھڑا ہونا چاہیئے۔ ۳ امام ابو حنیفہؒ اور محمد بن القاسمؒ کے نزدیک عورت و مرد دونوں کے سینہ کے برابر کھڑا ہونا چاہیے۔ ۴ حضرت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی حد متعین نہیں۔ بلکہ کسی بھی عضو کے مقابل کھڑا ہو سکتا ہے۔

۳ امام شوکانی نے نیل الاوطار ص۲۰ ج۴ میں تین اقوال نقل فرمائے ہیں۔

۱ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مذکر و مؤنث دونوں کے سینہ کے برابر کھڑا

www.besturdubooks.net

ہونا چاہیئے۔ ۲ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کی کمر کے برابر اور مرد کے سر کے برابر کھڑا ہونا چاہیئے۔ یہی حاشیہ ترمذی شریف ص۲ میں نقل فرمایا ہے۔

۳ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک عورت و مرد دونوں کے سر کے برابر کھڑا ہونا چاہیئے۔

۴ صاحب ہدایہ نے ہدایہ ص۱۶۱ج۱ میں حنفیہ کے دو قول نقل فرمائے ہیں۔

۱ ظاہر الروایہ کے مطابق متن میں نقل فرمایا ہے۔ عورت و مرد دونوں کے سینہ کے برابر امام کو کھڑا ہونا چاہیئے۔ ۲ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول یہ نقل فرمایا ہے کہ مرد کے سر کے برابر اور عورت کی کمر کے برابر کھڑا ہونا چاہیئے۔

۵ الدر المختار مع الشامی کراچی ص۲۱۶ج۲ میں دو قول نقل فرمائے ہیں۔ ۱ حنفیہ کا مفتی بہ قول عورت و مرد بچے سب کے سینہ کے برابر کھڑا ہونا افضل ہے۔

۲ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کے سر کے برابر اور عورت کی کمر کے برابر کھڑا ہونا افضل ہے۔

۶ علامہ بدر الدین عینیؒ نے نخب الافکار ص۱۹۳ج۴ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں

۱ امام ابوحنیفہؒ امام احمد بن حنبلؒ امام حسن بصریؒ کے ایک قول کے مطابق اور امام ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک عورت و مرد دونوں کے وسط یعنی سینہ کے برابر امام کو کھڑا ہونا چاہیئے۔ یہی حنفیہ کا مفتی بہ قول ہے۔ اور یہی طحاوی شریف میں فذہب قومؒ کے مصداق ہیں۔ ۲ امام شافعیؒ امام احمدؒ کے ایک قول کے مطابق اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک عورت کی کمر کے برابر اور مرد کے سر کے برابر کھڑا ہونا افضل ہے۔ یہی لوگ کتاب میں وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں۔ مگر خود حضرت امام طحاویؒ نے امام محمدؒ کو فریق اوّل میں سے نقل فرمایا ہے۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام کعبؓ

www.besturdubooks.net

کی نماز جنازہ میں ان کے درمیان یعنی سینہ کے برابر کھڑے ہوگئے تھے۔ تو اس حدیث شریف میں ایک اصول کلی بیان کیا گیا ہے۔ کہ نمازِ جنازہ میں چاہے مرد ہو یا عورت میت کے سینہ کے برابر امام کا کھڑا ہونا افضل ہوگا۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ص۲۸۳ س۲۳ واحتجوا فی ذلك بما حدثنا ابن مرزوق الخ سے تقریباً ۹ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ ان کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضورؐ کے عمل کے مطابق عمل کرکے اپنے متعلقین کو دکھایا ہے کہ عورت کی کمر کے برابر اور مرد کے سر کے برابر کھڑے ہوکر نماز پڑھائی ہے۔ نیز اس میں حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت کے مقابلہ میں کچھ اضافہ بھی ہے۔ اس لئے حضرت انسؓ کی روایت کو اولویت اور افضلیت حاصل ہوگی۔ اسی کو حضرت امام ابویوسفؒ نے بھی پسند فرمایا ہے۔

جواب ص۲۸۴ س۲ واما قوله المشهور عنه الخ سے اخیر باب تک یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت امام ابویوسفؒ کو فریق ثانی میں سے قرار دینا متردد فیہ امر ہے۔ اس لئے کہ کتب احناف میں ان کا قول جو مشہور ہے وہ فریق اول کے موافق ہے۔ نیز اجلہ تابعین میں امام ابراہیم نخعیؒ وغیرہ نے بھی فریق اول کے موافق مرد وعورت دونوں کے سینہ کے برابر کھڑے ہونے پر فتویٰ دیا ہے۔ اور خود امام طحاویؒ نے بھی اسی کو پسند فرمایا ہے۔ اور اسی قول پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

مسئلہ ۲ اگر متعدد جنازے ایک ساتھ جمع ہوجائیں تو نمازِ جنازہ کس طرح ادا کی جائے۔ تو اس میں دو شکلیں ہیں۔

شکل ۱ ہر ایک کی نماز الگ الگ پڑھی جائے۔ حضرات فقہاء نے اس کو

www.besturdubooks.net

افضل قرار دیا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ تمام جنازوں کو ایک طرف رکھ دیا جائے۔ اور ایک ایک کو امام کے سامنے رکھتے ہوئے نماز پڑھتے جائیے۔ اور جو میت افضل ہو اس کی نماز پہلے پڑھی جائے۔

شکل ۲ اگر سب کی نماز ایک ساتھ پڑھنا چاہے تو یہ بھی شرعی طور پر جائز اور درست ہے۔ مگر امام سے متصل ان میں اس کو رکھا جائے جو زیادہ افضل ہو۔ اور مفضول کو قبلہ کی جانب امام سے دور رکھا جائے۔ کما فی الشامی کراچی ص۲۱۹ ج۲ نیز اس کا ثبوت طحاوی شریف ص۲۸۸ ج۱ میں باب التکبیر علی الجنائز کے تحت حضرت عثمان غنیؓ کی روایت میں آرہا ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۵ شعبان ۱۴۱۴ھ

بَابُ الصَّلٰوةِ عَلَی الْجَنَازَةِ هَلْ يَنْبَغِي اَنْ تَكُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ اَوْلَا؟

اس باب کے تحت ایک مختصر سا مسئلہ بیان کیا جاتا ہے کہ مسجد کے اندر نماز جنازہ کا کیا حکم ہے۔ جائز ہے یا نہیں؟ تو اس مسئلہ کے بارے میں نیل الاوطار ص۳۰۶ ج۳ المغنی لابن قدامہ ص۱۸۵ ج۲ نخب الافکار ص۲۰۳ ج۴ تا ص۲۰۴ ج۴ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن ابراہیمؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ المغنی میں یہ قید لگائی ہے کہ مسجد کا نجاست سے ملوث ہونے کا خطرہ نہ ہو۔ نیز امام مالکؒ کا ایک غیر مشہور قول بھی اسی کے موافق ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

www.besturdubooks.net

مذہب ۲۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، ابن ابی ذئب وغیرہ کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ تحریمی ہے۔ یہی لوگ کتاب میں وخالفھم فی ذٰلك اٰخرون فکرھوا الصلوٰۃ علی الجنازۃ فی المساجد الخ کے مصداق ہیں۔ مگر حنفیہ کے یہاں یہ تفصیل بھی ہے کہ اگر میت اور تمام نمازی مسجد کے اندر ہوں یا تنہا میت مسجد میں ہو اور تمام نمازی مسجد سے باہر ہوں یا میت باہر ہو اور تمام نمازی مسجد میں ہوں تو ان تینوں صورتوں میں سب لوگوں کی نماز مکروہ ہوجائیگی۔ اور اگر میت مسجد سے باہر اور امام اور کچھ لوگ مسجد سے باہر ہوں اور کچھ نمازی مسجد کے اندر ہوں تو جو لوگ مسجد سے باہر ہونگے ان کی نماز بلا کراہت درست ہوجائے گی۔ اور جو لوگ مسجد کے اندر ہوں گے ان کی نماز مکروہ ہوجائے گی۔ مستفاد شامی کراچی ص ۲۲۵/۲، ایضاح المسائل ص ۷۶، امداد الفتاوی ص ۷۶۶/۱۲۔ زکریا بکڈپو دیوبند

فریق اوّل کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ باب کے شروع کی روایات سے یہ لوگ استدلال کرتے ہیں۔ کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی وفات کے موقعہ پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ان کا جنازہ مسجد میں لے آؤ تاکہ ہم نماز جنازہ پڑھیں تو لوگوں نے اس پر نکیر کی۔ تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ حضورؐ نے حضرت سہیل ابن بیضاءؓ کی نماز جنازہ مسجد میں ادا فرمائی ہے۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت عائشہؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل ۲ ص ۱۸۴ س ۱۵ واحتجوا فی ذٰلك ایضا بما حدثنا احمد بن داؤد الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے دور نبوت کے بعد مسجد میں نماز جنازہ ادا فرمائی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ مسجد کے اندر نماز جنازہ باعث کراہت نہیں ہوسکتی۔

---

www.besturdubooks.net

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ۱ ص ۲۸۴ س ۱۷ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا سلیمان بن شعیب الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ جو لوگ مسجد کے اندر نماز جنازہ پڑھتے ہیں ان کے لئے آخرت میں کوئی اجر و ثواب نہ ہوگا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ مسجد میں نمازِ جنازہ کم از کم کراہت کے درجہ میں ہوگی۔

دلیل نمبر ۲ نظر طحاوی ص ۲۸۴ س ۱۷ فلما اختلف الروایات عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الباب الخ سے باب کے آخر تک نظر کے تحت نصوص کے ذریعہ سے عقلی دلیل پیش فرماتے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب روایات دونوں طرح کی موجود ہیں کہ فصل اوّل کی روایات سے مسجد میں نماز جنازہ کا جواز ثابت ہوتا ہے، اور فصل ثانی کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد میں نماز جنازہ ممنوع اور مکروہ ہے۔ اسلئے اس بات کی ضرورت ہے کہ مزید جستجو کی جائے تاکہ معلوم ہو کہ کونسی روایت مقدم اور منسوخ ہے اور کونسی روایات مؤخر اور ناسخ ہیں۔ حضرت عائشہؓ کی روایت میں اس بات کی وضاحت ہے کہ جب انہوں نے حضرت سعد ابن ابی وقاصؓ کے جنازہ کو مسجد میں لانے کا حکم فرمایا تو عام صحابہؓ نے اس پر نکیر فرمائی ہے۔ تو اس میں غور کرنے سے معلوم ہوا کہ شروع میں مسجد اور غیر مسجد دونوں میں نماز جنازہ جائز تھی مگر بعد میں مسجد میں نماز جنازہ کا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ جس کا علم عام صحابہ کو ہو چکا تھا، مگر حضرت عائشہؓ کو اس کا علم نہیں تھا اس لئے انہوں نے مسجد میں پڑھنے کے لئے کہا ہے۔ اور اس پر عام صحابہ کے نکیر کرنے پر حضرت عائشہؓ نے حضرت سہیل بن بیضاء کی نماز جنازہ کا واقعہ سنایا ہے۔ جو مسجد میں پڑھی گئی تھی لیکن نسخ کا حکم اس کے بعد ثابت

www.besturdubooks.net

ہونا حضرت عائشہؓ کو معلوم نہیں تھا، اور حضرت ابو ہریرہؓ کو حضرت سہیل بن بیضاءؓ کی نمازِ جنازہ کے بعد مسجد میں نماز جنازہ کے جواز کے منسوخ ہونے کا علم تھا۔ اور لازمی بات ہے کہ حضورؐ نے عمل کے بعد ہی ممانعت فرمائی ہے۔ نیز حضرت عائشہؓ کی روایت فعلی ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت قولی ہے، اور روایت قولی روایت فعلی پر راجح ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت حضرت عائشہؓ کی روایت سے اولیٰ اور اس کے لئے ناسخ ہوگی۔ اور حضرت عائشہؓ کی روایت منسوخ ہوگی۔ نیز جن صحابہؓ نے حضرت عائشہؓ پر نکیر فرمائی ہے اُن کو نسخ کا علم تھا۔ اس لئے انہوں نے حضرت عائشہؓ پر نکیر فرمائی ہے۔ اگر نسخ کا علم نہ ہوتا تو نکیر کا کوئی مجاز نہیں تھا۔ اور اسی عدمِ جواز پر ہمارے علمائے ثلاثہ کا مسلک ہے۔ ہاں البتہ امام ابو یوسفؒ کے امالی میں اتنا اضافہ ہے کہ اگر کوئی مسجد صرف نمازِ جنازہ کے لئے تیار کی گئی ہے تو اس میں نماز جنازہ پڑھنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ مسجد اسی کام کے لئے بنائی گئی ہے۔ اسی پر حنفیہ کا فتویٰ بھی ہے۔

بَابُ التَّکْبِیْرِ عَلَی الْجَنَائِزِ کَمْ ھُوَ؟

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ نمازِ جنازہ میں تکبیروں کی تعداد کیا ہے۔ تو اس بارے میں علامہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار صفحہ ۲۹ ج ۴، علامہ موفق الدین نے المغنی صفحہ ۱۸ ج ۲، ترمذی شریف صفحہ ۱۹۵ ج ۱، علامہ ابن رُشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد صفحہ ۲۳۴ ج ۱، علامہ بدر الدین عینیؒ نے نخب الافکار صفحہ ۲۱۲، ۲۱۳ ج ۴، حضرت شیخ سہارنپوریؒ نے اوجز المسالک صفحہ ۱۴۴ ج ۲ میں قدرے اختلاف کے ساتھ دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱۔ حضرت امام ابو یوسفؒ کے ایک قول کے مطابق نیز حضرت امام

www.besturdubooks.net

عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ، امام زفر، اصحاب ظواہر، اہل شیعہ کے نزدیک نمازِ جنازہ میں پانچ تکبیریں ہیں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قومٌ الی ان التکبیر علی الجنائز خمسا الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام شافعیؒ، امام احمد ابن حنبلؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، محمد بن سیرینؒ ابراہیم نخعی، محمد بن الحنفیہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک نماز جنازہ میں چار تکبیریں ہیں۔ نیز حضرات حنفیہؒ کے نزدیک چار تکبیریں فرض ہیں۔ کما فی الدر المختار کراچی ۲۰۹/۲ لہٰذا چار سے کم یا زیادہ مشروع نہ ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔ نیز حضرت امام ترمذیؒ نے نقل فرمایا کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ اور امام اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک اگر امام نے پانچ تکبیریں کہہ ڈالی ہیں تو اس کی ان سب تکبیروں میں اتباع کرلینا چاہیے۔

دلائل

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جن میں حضورؐ کا نماز جنازہ میں پانچ تکبیریں کہنا ثابت ہے۔ حضرت امام طحاویؒ نے اس مضمون کی روایات کو دو صحابی سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت زید بن ارقمؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲: حضرت حذیفہ بن الیمانؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

لہٰذا ان روایات کی بنا پر نماز جنازہ میں پانچ تکبیریں کہنا چاہیے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جائیں گی۔ اور دلیل ۲ کے بعد ایک اشکال و جواب

besturdubooks.net

بھی پیش کیا جائے گا۔

دلیل ۱ پیش ۲۸۵ ص۱۹۶ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا احمد بن داؤد الخ سے تقریباً چھبیس ۲۶ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ اور اجلہ صحابہ کا عمل اسی پر رہا ہے کہ نماز جنازہ میں چار ہی تکبیر کہا کرتے تھے، اور حضرت امام طحاویؒ نے چار تکبیر کی روایات کو دس صحابہؓ سے تیرہ ۱۳ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابوقتادہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۲ حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۳ حضرت زید بن ثابتؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۴ حضرت زید بن ارقمؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۵ حضرت سہل بن حنیفؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۶ حضرت ابوامامہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۷ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۸ حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۹ حضرت سعید بن المسیبؒ کے طریق سے بعض صحابہ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۱۰ حضرت انسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

اب فریق اول کی پیش کردہ روایات اور فریق ثانی کی پیش کردہ روایات کے درمیان محاکمہ کرکے دیکھنے کی ضرورت ہے کہ کس کو ترجیح ہونی چاہئے۔ تو ہم نے دیکھا ہے کہ فصل اول میں حضرت زید بن ارقمؓ سے جنازہ میں پانچ تکبیر کہنے کی روایت مروی ہے۔ اور پھر فصل ثانی میں حضرت زید بن ارقمؓ کا عمل حضرت ابوشریحہ کی نماز جنازہ انہوں نے چار تکبیریں کہیں، اور لوگوں کے سوال کرنے پر انہوں نے جواب دیا کہ میں نے حضورؐ کو ایسا ہی عمل کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ لہٰذا ان دونوں روایات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ

www.besturdubooks.net

فصل اوّل کی روایت منسوخ ہے۔ نیز یہ بات بھی ممکن ہے کہ حضورؐ نے جن صحابی کی نماز جنازہ میں پانچ تکبیریں کہی ہیں وہ بدریین میں سے ہیں۔ تو بدریین کی کی خصوصیت کی بناء پر ایک تکبیر زائد کہی ہے۔ اس لئے پانچ تکبیر کی روایت کے ذریعہ سے عمومی حکم لاگو نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اصل حکم چار تکبیر والی روایات سے ثابت سمجھا جائیگا۔ اور اسی کی موافقت میں اجلّہ صحابہ میں سے مزید نو صحابی کی روایات مؤید ہیں۔ جو ہم نے ابھی ذکر کی ہیں۔ لہٰذا چار تکبیر ہی پر آخری حکم مسلّم ہوگا۔

دلیل ۲ اجماعِ صحابہ

ص۲۸۶ س۱۱ وحدثنا ابوبکرۃ الخ سے تقریباً سولہ سطروں میں اجماع صحابہ سے دلیل پیش کی جاتی ہے۔ شروع اسلام میں نماز جنازہ میں چار تکبیر اور پانچ تکبیر دونوں پر عمل ہوا۔ اس لئے حضرات صحابہؓ سے دونوں طرح کی روایتیں ملتی ہیں۔ اور لوگ دونوں قسم کی روایت کے مطابق عمل بھی کرتے رہے۔ اور یہ سلسلہ حضرت صدیق اکبرؓ کی وفات تک رہا۔ نیز بعض لوگ سات تکبیروں کی روایتیں بھی نقل کرتے تھے۔ تو جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا تو حضرت عمرؓ نے لوگوں کے مختلف اور متضاد عمل کو دیکھ کر آئندہ کے لئے امت پر خدشہ محسوس فرمایا تو انہوں نے مناسب سمجھا کہ اس کے متعلق تمام امت کو ایک عمل پر متفق ہونا چاہیے تاکہ آئندہ آنے والی امت کے درمیان کوئی پریشانی پیش نہ آئے۔ اس لئے حضرت عمرؓ نے تمام اکابر صحابہ کو جمع کرکے فرمایا کہ جس چیز پر تم متفق ہوکر اجماع کرو گے اس پر آئندہ آنے والی امت بھی متفق ہوگی۔ اور جس پر تمہارا اختلاف باقی رہیگا اس پر آئندہ آنے والی نسلیں بھی اختلاف کریں گی۔ اس لئے مناسب یہ ہے کہ سب لوگ غور کرکے ایک عمل پر متفق ہو جاؤ۔ تو لوگوں نے کہا آپ ہم کو جس چیز پر اشارہ فرمائیں گے اسی کو ہم اختیار کریں گے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا ایسی بات نہیں، میں بھی تمہاری طرح ایک بشر ہوں سب مجھے مشورہ دو۔ اور

besturdubooks.net

ایک بات پر جمع ہو جاؤ تو سب نے چار تکبیر پر اتفاق کر لیا۔ اور حضرت عمرؓ نے تمام صحابہ کے مشورہ سے حضرت زید بن ارقم اور حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی پانچ پانچ تکبیر کی روایت کو مسترد فرما دیا۔ اور چار تکبیر والی روایت کو پانچ تکبیر والی روایت کے لیے ناسخ تسلیم کر لیا۔ تو گویا کہ چار تکبیر پر زمانۂ نبوت کے بعد تمام صحابہ کا اس طرح اجماع ہو چکا ہے جس طرح حد خمر کی تعیین پر اور ام ولد کی فروختگی کے عدم جواز پر صحابہ کا اجماع ہو چکا تھا۔ لہٰذا اجماعِ صحابہ تمام امت کے لیے حجت ہوتا ہے۔ اس لیے چار تکبیر کا حکم ہمیشہ کے لیے متعین ہوگا۔ اور بقیہ ساری روایات مسترد ہو جائیں گی۔

اشکال ص۲۸۶ س۲۹ فان قال قائل وکیف یکون ذٰلك ناسخًا وقد کبر علی ابن ابی طالب بعد ذٰلك اکثر من اربع الخ سے تقریبًا تین سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے زمانۂ نبوت کے نمازِ جنازہ میں چار سے زیادہ تکبیر کہی ہیں۔ چنانچہ حضرت سہل بن حنیفؓ کی نمازِ جنازہ حضرت علیؓ نے پڑھائی ہے۔ اس میں چھ تکبیریں کہی ہیں۔ اور حضرت ابو قتادہؓ کی نمازِ جنازہ بھی حضرت علیؓ نے ادا فرمائی۔ تو اس میں سات تکبیر کہی ہیں۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار تکبیر سے زائد والی روایت منسوخ نہیں ہے۔ اگر منسوخ ہوتی تو حضرت علیؓ زمانۂ نبوت کے بعد چار سے زائد تکبیر نہ کہتے۔

جواب ص۲۸۶ س۳ قیل لہٗ ان علیًا انما فعل ذٰلك لان اهل بدر کان کذٰلك حکمهم فی الصلوٰة علیهم یزاد فیها من التکبیر علی ما یکبر علی غیرهم من سائر الناس الخ سے تقریبًا گیارہ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت سہل بن حنیف اور حضرت ابو قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما بدریین میں سے ہیں۔ اور بدری صحابہ کا حکم دوسرے لوگوں سے بہت سے امور میں جداگانہ ہے ان میں سے ایک امر نمازِ جنازہ بھی ہے۔ کہ ان کی نمازِ جنازہ میں دیگر لوگوں کی نمازِ جنازہ کے مقابلہ میں تکبیر زیادہ کہی جاتی ہیں۔ اس لیے کہ ان کو

www.besturdubooks.net

دیگر تمام لوگوں پر فضیلت حاصل ہے۔ اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن معقلؓ کی روایت سے واضح ہوتی ہے۔ کہ حضرت علیؓ نے ایک جنازہ کی نماز میں پانچ تکبیریں کہیں جو بدری صحابین میں سے تھے۔ اور دوسرے جنازوں کی نمازوں میں چار چار تکبیریں کہیں۔ تو اس پر لوگوں نے حضرت علیؓ سے معلوم کیا کہ آپنے ایسا کیوں کیا۔ تو انہوں نے جواب دیا کہ بدری صحابہ کی فضیلت دیگر تمام لوگوں پر زیادہ ہے اس لئے ان کی نماز جنازہ میں تکبیر بھی زیادہ کہی جاتی ہے۔ لہٰذا حضرت عمرؓ کا تمام صحابہ کے ساتھ چار تکبیروں پر اجماع کر لینا بدریین کے علاوہ باقی تمام لوگوں کے حق میں ہے۔ حضرات بدریین اس اجماع سے مستثنیٰ ہیں۔ لہٰذا ان کی نمازِ جنازہ میں پانچ پانچ اور سات سات اور نو نو تکبیریں بھی کہی جاتی تھیں اسلئے بدریین کی نماز جنازہ سے اشکال ہرگز درست نہیں ہے۔ تو اسی طرح فصل اوّل میں حضرت زید بن ارقمؓ اور حضرت سہل بن حنیفؓ کی روایت میں جو پانچ تکبیریں کا ذکر ہے اس سے بدری صحابہ کی نماز جنازہ مراد ہوگی۔ لہٰذا اب کوئی اشکال نہ ہونا چاہیے۔ نیز اس سے یہ بات بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ فضل میں فرق ہونے کی وجہ سے تکبیر کی تعداد میں بھی فرق ہو جائے گا۔ اسی وجہ سے حضرت علیؓ حضرات بدریین کی نماز جنازہ میں چھ یا اس سے زائد تکبیریں کہا کرتے تھے۔ اور صحابہ کے کے علاوہ دیگر امتی سے کسی کے لئے مشخص طور پر کوئی فضیلت نصوص سے ثابت نہیں ہے۔ اس لئے صحابہ کے بعد تمام لوگوں کے لئے چار تکبیر کا حکم متعین ہو چکا ہے۔ کما استفید من الاوجز ج۲ ص۱۴۴ ۔

دلیل ۳ ص۲۸۸ س۱۴ وقد حدثنا محمد بن خزیمۃ قال حدثنا حجاج بن المنھال الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت علقمہ بن قیس فرماتے ہیں کہ ملک شام سے کچھ لوگ آئے ہوئے تھے ان میں سے ایک شخص کا انتقال ہو گیا تو اس کی نماز جنازہ میں ان لوگوں نے پانچ تکبیریں کہیں تو مجھے ان سے اختلاف کا ارادہ ہوا تو میں نے حضرت ابن مسعودؓ کو اسکی

www.besturdubooks.net

اطلاع دی تو انہوں نے کہا کہ تکبیر میں کوئی چیز متعین نہیں ہے۔ تو اس میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ تمام لوگوں کی نماز جنازہ میں تکبیروں کی کوئی تعداد متعین نہیں ہے۔ چاہے بدریین ہوں یا غیر بدریین۔ اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ بدریین کی نماز جنازہ میں پانچ، سات اور نو تکبیروں سے تجاوز نہ کرنا چاہیے۔ اور نو تکبیروں کے اندر اندر کوئی تعداد متعین نہیں ہے۔ چاہے پانچ کہے اور چاہے چھ کہے اور چاہے سات کہے۔ اور غیر صحابہ کی نماز جنازہ میں چار تکبیروں سے تجاوز نہ کرنا چاہیے۔ اور بدریین کے علاوہ دیگر صحابہ میں پانچ سے تجاوز نہیں کرنا چاہیے۔ لہٰذا شام کا آیا ہوا آدمی جس کا انتقال ہوا ہے وہ شاید صحابی ہے۔ تو اگر صحابی ہے تو لیس فیہ شئی معلوم کا مطلب یہ ہوگا کہ چار تکبیروں اور پانچ تکبیروں میں سے ایک کی تعیین لازم نہیں ہے۔ نیز حضرت ابن مسعود کا یہ جملہ لا وقت ولا عدد کا مطلب بھی یہی ہے۔ کہ نماز جنازہ کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے۔ اور تکبیروں کی تعداد میں صحابہ کے لئے مذکورہ تفصیل کے مطابق کوئی تعین لازم نہیں ہے۔ لہٰذا حاصل یہ نکلے گا کہ غیر صحابہ کی نماز جنازہ میں چار تکبیروں سے تجاوز کرنا ممنوع ہے۔ اور صحابہ کی نماز جنازہ میں مذکورہ تفصیل کے مطابق بدری صحابہ کے لئے نو تکبیروں تک اور غیر بدری کے لئے پانچ تک کی گنجائش ہے۔ اس لئے آخری حکم صحابہ کے بعد تمام لوگوں کے لئے چار تکبیروں پر متعین ہوگا۔ اس سے تجاوز کرنا جائز نہ ہوگا۔

دلیل ۷ ص ۲۸۷ س ۲۲ وقد روی ھٰذا الحدیث ایضاً عن عبد اللہ بغیر ھٰذا اللفظ الخ سے تقریباً تیرہ ۱۳ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے صراحت کے ساتھ اس طرح روایت بھی مروی ہے کہ نماز جنازہ میں صرف چار تکبیریں کہی جائیں اس سے زیادہ نہیں۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ لہٰذا اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حضرت عبد اللہ

www.besturdubooks.net

ابن مسعودؓ نے آخری فتویٰ یہ دیا ہے کہ نماز جنازہ کے اندر صرف چار تکبیریں ہیں۔
لیکن ساتھ ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ اگر کوئی امام نماز جنازہ میں چار سے
زائد تکبیر کہے تو امام کی اتباع بھی کرلینا چاہیے۔ اسی کو حضرت امام احمد بن حنبلؒ
اور اسحٰق بن راہویہؒ نے اختیار کیا ہے۔ شاید اسی سے امام ابو یوسفؒ نے بھی پانچ
تکبیروں کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ نے حضرت
عبداللہ بن مسعودؓ کا قول "لا وقت ولا عدد" سے یہی سمجھا ہے۔ کہ چار اور پانچ میں
غیر صحابہ کے لئے بھی تکبیر کی تعداد متعین نہیں ہے۔ جو اجتہادی غلطی بھی جا سکتی
ہے۔ کہ حضرت ابن مسعودؓ کا وہ قول صحابہ کے حق میں تھا، غیر صحابہ کے حق میں نہیں۔

دلیل ۵ ص۲۸۸ ثم قد روی عن اکثر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوتہم علی جنائزھم الخ سے تقریباً پچیس سطروں
میں عمل صحابہؓ سے استدلال کیا جاتا ہے۔ کہ اجلہ صحابہ میں سے بے شمار صحابۂ کرام
سے نماز جنازہ میں چار تکبیر پر عمل کا ثبوت ہے۔ جس کو حضرت مصنفؒ نے
نو صحابہ سے چودہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عمرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت علیؓ کا عمل چار سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت عثمان غنیؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ جس میں متعدد
جنازوں کی نماز ایک پڑھنا ثابت ہے۔ اور افضل اور رجال کو اپنے
سے قریب اور مفضول اور نساء کو قبلہ کی طرف رکھ کر نماز پڑھائی ہے۔

صحابی ۴ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے غیر مرتب طریقہ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی ۵ حضرت ابو امامہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۶ حضرت حسن بن علیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۷ حضرت زید بن ثابتؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۸ حضرت براء بن عازبؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

www.besturdubooks.net

صحابی ۹ حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

اب ان تمام اجلّہ صحابہ کا عمل چار تکبیروں پر متفق ہے۔ اور ان کے اس عمل پر کسی نے نکیر بھی نہیں کی ہے۔ لہٰذا یہی آخری حکم ہوگا۔ اور حضرات صحابہ نے جن کی نماز جنازہ میں چار سے زائد تکبیر کہی ہیں وہ ان کی خصوصیت کی بنا پر ہے اور ان کی خصوصیت کی بات ماقبل میں گذر چکی ہے۔ اس لئے اہل بدر اور صحابہ رسول کے علاوہ دیگر لوگوں کی نماز جنازہ میں قیامت تک کے لئے چار تکبیر متعین ہو جائیں گی۔ یہی ہمارے علمائے ثلاثہ کا قول ہے۔ اور ماقبل میں حضرت امام ابو یوسفؒ کو فریق اول میں جو شمار کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ بلکہ وہ صرف امام ابو یوسفؒ کا ایک قول ہے مسلک نہیں ہے۔

دلیل ۶ ص۲۸۹ س۱۳ وقد روی ذلك ایضاعن محمد بن الحنفیۃ الخ سے آخر باب تک عمل تابعی پیش کیا جاتا ہے۔ کہ حضرت امام محمد بن الحنفیہ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی نماز جنازہ میں چار تکبیریں پڑھی تھیں اس سے حضرات تابعینؒ کا عمل بھی معلوم ہوگیا۔ کہ دورِ صحابہ کے بعد تابعین اور ائمہ مجتہدین کا عمل اور فتویٰ بھی صرف چار تکبیروں پر متعین ہو چکا ہے۔ اور اسی پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ اور جو اس کے خلاف چار سے زائد تکبیروں کے قائل ہیں وہ خلافِ اجماع سمجھا جائے گا۔

حلِّ عبارات ص۲۸۶ س۱۴ نعیٰ للناس النجاشی الخ نعیٌ بمعنی موت کا اعلان کرنا۔ ص۲۸۸ س۱۷ فاردت ان ألاحیهم۔ یہ ملاحاۃ سے ماخوذ ہے۔ اس کے معنی منازعت اور اختلاف کرنے کے ہیں۔

بابُ الصّلوٰۃ علی الشّہداء

اس باب کے تحت پانچ بحثیں پیش کرنی ہیں۔ بحث ۱ شہید کی تعریف بحث ۲ حل عبارات۔ بحث ۳ شہدائے احد اور حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ۔

www.besturdubooks.net

بحث ۱۸ نماز جنازہ بطور نفل مشروع ہے یا نہیں۔ بحث ۵ شہید کی نماز جنازہ مشروع ہے یا نہیں۔

بحث ۱ یہ باب حضرت امام طحاویؒ نے شہید کی نماز جنازہ سے متعلق قائم فرمایا ہے۔ لفظ شہداء شہید کی جمع ہے۔ اور درحقیقت شہید اس کو کہا جاتا ہے جو غزوہ میں کفار سے مقابلہ کے دوران مقتول ہو جائے، پھر اس میں وسعت دیکر ان تمام لوگوں پر بھی شہادت کا حکم جاری کیا گیا ہے کہ جن کے متعلق احادیث شریفہ میں منقول ہے مثلاً ظلماً یا دھوکہ دیکر آبادی یا غیر آبادی میں قتل کردیا گیا ہے جیساکہ صحیح مسلم ص۵۲ ج۲ میں حضرت عبد اللہ بن سہل کے قتل کے واقعہ سے واضح ہوتا ہے۔ نیز مبطون، غریق، حریق، صاحب الہدم اور ولادت میں ہلاک ہونے والی عورت۔ یہ سب شہید کے حکم میں ہیں۔

اور شہید کی وجہ تسمیہ کے متعلق متعدد اقوال ہیں۔ ان میں سے تین اقوال ہم یہاں پر نقل کر دیتے ہیں۔

۱۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اور ملائکہ رحمت اس کے لئے جنت کی شہادت دینگے۔

۲۔ شہید درحقیقت نہیں مرتا ہے بلکہ زندہ رہتا ہے کہ وہ دربار الٰہی میں زندہ حاضر ہونے والا ہے۔

۳۔ ملائکۂ رحمت اس کے پاس حاضر ہوتے ہیں (مستفاد نخب الافکار قلمی ص۲۵۵ ج۴)

بحث ۲ حلِّ عبارات اس باب کے مختلف مقامات میں کچھ غیر مانوس الفاظ آتے رہیں گے۔ جن کو شروع ہی میں واضح کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ص۲۸۹ س۱۹ کسرت البیضۃ۔ بیضہ یہاں پر خود کے معنی میں ہے۔ نیز سر کی ہڈی ٹوٹ جانے کے معنی میں ہے۔ ص۲۸۹ س۲۲ ھشمت البیضۃ میں ھشمت بمعنی کسرت ہے۔ ص۲۸۹ س۲۲ شج بمعنی سر کا زخم ص۲۸۹ س۲۵ دموا بمعنی خون بہانا۔ ص۲۸۹ س۲۷ فجعل یسلت الدم عن وجہہ میں لفظ یسلت بمعنی بہنا یعنی چہرۂ انور سے خون بہنا شروع ہوا۔ ص۲۹ س۴ جدع بمعنی مثلہ کرنا۔

www.besturdubooks.net

یعنی ناک کان ہونٹ وغیرہ کاٹ دینا۔ صفحہ ۲۹ س ۱۴ لولا ان تجزع صفیۃ یعنی اگر صفیہ بنت عبدالمطلب کو بے صبری نہ ہوتی۔ حضرت صفیہؓ حضورؐ کی حقیقی پھوپی اور حضرت زبیر بن العوامؓ کی والدہ ماجدہ ہیں۔ صفحہ ۲۹ س ۱۴ یحشر بمعنی جمع کرنا۔ صفحہ ۲۹ س ۱۴ نمرۃٌ بمعنی چادر صفحہ ۲۹ س ۱۴ خمّر بمعنی ڈھانکنا صفحہ ۲۹ س ۱۶ سجی ببُردہٖ یعنی حضرت حمزہؓ کو ان کی چادر سے ڈھنکدیا۔

بحث ۳ شہداء احد اور حضرت حمزہ کی نمازِ جنازہ

شہداء اُحد اور سید الشہداء حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ کے ثبوت سے متعلق حضرت امام طحاویؒ نے تین قسم کی روایات نقل فرمائی ہیں۔

قسم ۱ صفحہ ۲۹ حضرت انسؓ کی روایت ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضورؐ نے صرف حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ پڑھی ہے دوسروں کی نہیں۔

قسم ۲ صفحہ ۲۹ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت ابو مالک غفاریؒ کی روایات ہیں۔ ان سب کا حاصل یہی ہے کہ حضرت حمزہؓ کا جنازہ حضورؐ کے سامنے رکھا ہوا تھا اور بقیہ افراد میں سے نو، نو جنازے لاکر حضورؐ کے سامنے رکھے جاتے تھے۔ اور حضرت حمزہؓ سمیت دس دس جنازے پر ایک ساتھ نماز پڑھتے تھے۔ اس طرح حضرت حمزہ کی نماز جنازہ آٹھ مرتبہ پڑھی گئی۔

قسم ۳ صفحہ ۲۹ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت میں حضورؐ کا شہداء اُحد پر آٹھ سال کے بعد نماز جنازہ پڑھنے کا ذکر ہے۔ نیز اگر حضرت حمزہؓ کی طرح ہر ایک کی نماز الگ الگ پڑھی ہے تو حضرت حمزہ پر ستر مرتبہ نماز پڑھنا ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ سب سے پہلے حضرت حمزہؓ کی نماز پڑھی گئی ہے۔ پھر حضرت حمزہؓ کا جنازہ رکھا ہوا تھا اور دوسروں کے جنازے حضرت حمزہؓ کے جنازہ کے پاس لاکر رکھتے تھے اور حضورؐ نے حضرت حمزہؓ سمیت دوسروں کی

نماز ایک ساتھ پڑھی ہے۔

اور حضرت انسؓ کی روایت میں جو اس بات کا ذکر ہے کہ صرف حضرت حمزہؓ کی نماز پڑھی گئی تھی دوسروں کی نہیں پڑھی گئی تھی۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے حضرت حمزہؓ کی نماز پڑھی گئی تھی جس میں حضرت انسؓ بھی موجود تھے۔ اور بقیہ کی نماز کے وقت حضرت انسؓ موجود نہیں تھے۔

نیز حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کا مطلب حضرت امام طحاویؒ نے یہ لیا ہے کہ آٹھ سال کے بعد حضورؐ نے شہداء اُحد کی نماز جنازہ ادا فرمائی ہے۔ تو تطبیق کی شکل یہ ہوگی کہ جنگ اُحد کے موقع پر حضورؐ نے اوپر ذکر کردہ طریقہ سے نماز ادا فرمائی تھی، اور پھر آٹھ سال کے بعد جب شہداء اُحد کی زیارت کیلئے تشریف لے گئے تھے۔ اس موقع پر بطور نفل دوبارہ نماز پڑھی ہے۔ اور شہید پر نماز جنازہ بطور نفل بھی ثابت ہے جس کا ذکر آگے بحث ۱۲ کے تحت آرہا ہے۔

لہٰذا مذکورہ تمام روایات سے شہداء اُحد اور سید الشہداء حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ کا ثبوت واضح ہوجاتا ہے۔

بحث ۱۲ نماز جنازہ بطور نفل مشروع ہے یا نہیں؟

میت پر ایک دفعہ نماز جنازہ پڑھ چکنے کے بعد دوبارہ بطور نفل پڑھنا جائز ہے یا نہیں۔؟ تو اس مسئلہ میں طحاوی شریف ص ۲۹۱ ج ۱ نخب الافکار ص ۲۷۵ ج ۷ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ وغیرہ کے نزدیک ایک دفعہ نماز جنازہ پڑھ چکنے کے بعد دوبارہ بطور نفل نماز جنازہ پڑھنا جائز اور درست ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب الی ذلک قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن

شیبانیؒ وغیرہ کے نزدیک ایک دفعہ نماز جنازہ سنت طریقہ سے ولی سمیت پڑھ چکنے کے بعد دوبارہ بطور نفل پڑھنا مکروہ ہے۔

یہی لوگ کتابچے اندر وکرھہ اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

اور حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت میں آٹھ سال کے بعد بطور نفل شہداء اُحد کی نماز جنازہ پڑھنا ان کی خصوصیت کی بنا پر تھا۔ اس سے عام لوگوں پر استدلال درست نہ ہوگا۔

بحث ۵ شہید کی نماز جنازہ مشروع ہے یا نہیں؟

اب یہاں سے اصل بحث پیش کی جاتی ہے جس کی وجہ سے مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ کہ شہید کو جس طرح بلا غسل دفن کرنے کا حکم ہے۔ اسی طرح بلا نماز دفن کیا جائے، یا عام میتوں کی طرح نماز جنازہ پڑھنے کے بعد دفن کیا جائے۔ تو اس سلسلہ میں علامہ شوکانی نے نیل الاوطار ص ۲۷ ج ۴، علامہ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص ۲۲۴ ج ۱، علامہ بدرالدین عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص ۲۵۰ ج ۴ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص ۱۹ ج ۴، امام ترمذیؒ نے ترمذی مع العرف الشذی ص ۲۰۱ ج ۱ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اصحاب ظواہر کے نزدیک نیز امام اسحٰق بن راہویہ کے ایک قول کے مطابق شہید پر نماز جنازہ مشروع نہیں ہے۔ کہ جس طرح غسل مشروع نہیں اسی طرح نماز بھی مشروع نہیں ہے۔ یہی لوگ کتابچے اندر ص ۲۸۹ میں قال ابوجعفر فذھب قومٌ الی ھٰذا الحدیث الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد ابن حسن شیبانیؒ، امام اوزاعیؒ، امام عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ، امام حسن بن حیؒ، امام مزنیؒ وغیرہ کے نزدیک، نیز امام اسحٰق بن راہویہ کے قول ثانی

www.besturdubooks.net

کے مطابق اموات کی طرح شہید کی نماز جنازہ بھی واجب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے شہداء احد کو ان کے خونوں میں دفن کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ نہ ان کو غسل دیا گیا اور نہ ہی ان پر حضورؐ نے نماز جنازہ ادا فرمائی ہے۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ لہٰذا اس حدیث شریف سے بات واضح ہو چکی ہے کہ شہید کی نماز جنازہ مشروع نہیں ہے۔

جواب ص۲۸۹ ج۱ وکان من الحجة لهم فی ذلك علی مخالفهم ان الذی فی حدیث جابرؓ الخ سے تقریباً ستائیس سطروں میں روایات کا محاکمہ کر کے حضرت جابرؓ کی مذکورہ روایت کا جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں دو احتمال ہیں۔

احتمال ۱ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء اُحد کی نماز جنازہ اسلئے نہیں پڑھی ہے کہ شہید کے لیے سنت طریقہ یہ ہے کہ بغیر نماز جنازہ کے دفن کر دیا جائے جس طرح بغیر غسل کے شہداء کو دفن کرنا سنت ہے۔

احتمال ۲ یہ ممکن ہے کہ حضورؐ نے بنفس نفیس ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھی ہے مگر حضورؐ کے علاوہ دیگر صحابہ نے نماز جنازہ پڑھی ہے۔ اس لئے کہ اُحد کے موقع پر مشرکین نے حضور پاکؐ کو افسوس ناک طریقے سے زخمی کر دیا تھا تو زخموں کے عذر کی وجہ سے آپ بنفسہ نماز جنازہ نہ پڑھ سکے۔

جب حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں دو احتمال ہیں، تو دونوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے دلیل شرعی کی ضرورت ہے۔ چنانچہ ہم نے جستجو کر کے دیکھا کہ احتمال ۲ کی تائید میں کثیر تعداد میں روایات

www.besturdubooks.net

موجود ہیں۔ چنانچہ ہم اس سلسلہ میں تین صحابیوں کی روایات کو سات سندوں کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

صحابی ۱ حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت تین سندوں کے ساتھ مروی ہے۔ اور ان کی روایت کا حاصل یہی ہے کہ اُحد کے دن حضورؐ کے دندانِ مبارک شہید کر دیئے گئے تھے، اور سر مُبارک پر سخت زخم آگیا تھا جس سے خون مبارک مسلسل بہہ رہا تھا۔ اور چہرۂ انور پر بھی زخم لگ گیا تھا۔ حضرت علیؓ اپنی ڈھال کے ذریعہ سے پانی اوپر سے بہاتے تھے۔ اور حضرت فاطمہؓ دھوتی تھیں، مگر خون بند نہیں ہوا۔ آخر کار حضرت فاطمہؓ نے ایک بوریا جلا کر اس کی راکھ کو زخم میں بھر دیا۔ جس سے خون بند ہوگیا۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اُحد کے دن بنفسہٖ نماز پڑھنے سے معذور تھے۔

صحابی ۲ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ اس کا حاصل بھی وہی ہے جو حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت میں گذر چکا ہے۔

صحابی ۳ حضرت انسؓ کی روایت تین سندوں کے ساتھ مروی ہے۔ ان کی روایت اوّل کا حاصل یہ ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سخت زخمی کر دیا تو حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ وہ قوم کیسے فلاح یاب ہوسکتی ہے جس نے اپنے نبی کو اس قدر زخمی کر ڈالا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ لیس لك من الامر شیٔ الآیۃ نازل فرمائی کہ آپ کو بد دعا دینے کا حق نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ شدتِ زخم کے عذر کی وجہ سے نماز نہیں پڑھ پائے مگر اس سے دوسرے صحابہ کا نہ پڑھنا لازم نہیں آتا۔ یہ حضرت انسؓ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت کا حاصل ہے۔ اور دوسری روایت میں حضورؐ کا نماز نہ پڑھنا صاف الفاظ میں ہے۔ مگر غور طلب بات یہ ہے کہ غسل نہ دینے سے متعلق جو صیغہ استعمال کیا گیا ہے وہ جمع کا صیغہ ہے۔ (لم یغسلوا) اور نماز نہ پڑھنے سے متعلق جو صیغہ استعمال کیا گیا ہے وہ واحد کا صیغہ ہے۔ (لم یصل علیہم)

ہے تو اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ غسل تو نہ حضورؐ نے دیا ہے اور نہ صحابہ نے دیا ہے۔ مگر نماز کے بارے میں صرف اتنا معلوم ہوا ہے کہ حضورؐ نے بنفس نفیس نماز نہیں پڑھی ہے۔ اور اگر صحابہ بھی نہ پڑھتے تو لم یصلّ صیغہ واحد نہ استعمال کرتے بلکہ لم یصلوا جمع کا صیغہ استعمال کرتے۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت کا مصداق یہی ہوگا کہ صرف حضورؐ نے نماز جنازہ نہیں پڑھی ہے۔ نیز آگے حضرت انسؓ کی تیسری روایت ابن شہاب زہریؒ کے طریق سے مروی ہے کہ حضور پاکؐ نے اُحد کے شہداء میں سے حضرت حمزہ کی نماز جنازہ ادا فرمائی ہے۔ دوسروں کی نہیں۔ تو اگر شہداء کے حق میں نماز جنازہ نہ پڑھنا سنت طریقہ ہوتا تو حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ ہرگز نہ پڑھتے۔ جیساکہ غسل نہ دینا سنت طریقہ ہونے کی وجہ سے حضرت حمزہؓ کو غسل نہیں دیا گیا۔ نیز حضرت حمزہ سید الشہداء ہیں تو سنت طریقہ حضرت حمزہؓ کے ساتھ اختیار کرنا لازم تھا۔ تو اگر نماز پڑھنا ہی سنت طریقہ ہوتا تو حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ بھی نہ پڑھتے۔ حالانکہ حضرت انسؓ کی روایت ثالث سے حضرت حمزہؓ کی نماز صاف الفاظ میں ثابت ہے۔ اس لئے یہی کہنا پڑیگا کہ شہید کی نماز جنازہ بھی عام اموات کی طرح لازم ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

شہداء کی نماز جنازہ کے ثبوت پر فریق ثانی کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔ ان میں سے دو نظر طحاوی ہوں گی۔

دلیل ۱ صفحہ ۲۹ س ۹ وقد جاء فی غیر ھذا الحدیث الخ سے تقریباً بارہ سطروں میں شہداء اُحد کی نماز جنازہ کے ثبوت پر تین صحابیوں کی روایات کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرماتے ہیں۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ نقل

فرماتے ہیں۔ان کی دونوں روایتوں کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے تمام شہداء اُحد پر نمازِ جنازہ ادا فرمائی ہے۔ اور اس کی شکل پہلی روایت میں اس طرح ہے کہ ایک ساتھ دس دس افراد کی نماز پڑھی گئی ہے۔ اور ہر بار حضرت حمزہؓ پر بھی نماز پڑھی گئی ہے۔ اور دوسری روایت میں اس طرح بیان کیا گیا کہ حضرت حمزہؓ کا جنازہ حضورؐ کے سامنے رکھا ہوا تھا اور اسی حالت میں نو نو افراد کے جنازے لائے جاتے تھے، اور حضرت حمزہؓ سمیت دسؓ کی نماز ایک ساتھ پڑھتے تھے۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ نقل فرمائی ہے، ان کی روایت کا حاصل بھی ابن عباسؓ کی روایت کی طرح ہے۔

صحابی ۳ حضرت ابومالک غفاریؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔ اور ان کی روایت کا حاصل بھی یہی ہے کہ حضرت حمزہؓ سمیت دس دس کی نماز ایک ساتھ ادا فرمائی ہے۔

اب ان تمام روایات کا خلاصہ یہی نکلتا ہے کہ حضورؐ نے شہداء احد کی نمازِ جنازہ از خود ادا فرمائی ہے۔ اس لئے یہی کہنا لازم ہوگا کہ عام اموات کی طرح شہداء کی نماز بھی لازم ہے۔

لہٰذا حضرت جابرؓ کی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ جس وقت حضورؐ شہداء کی نماز ادا فرما رہے تھے اس وقت حضرت جابرؓ خود موجود نہ تھے۔ اس لئے کہ وہ خود اپنے والد حضرت عبداللہ بن عمرو بن حرامؓ کی شہادت کی وجہ سے اسی میں مشغول تھے اور ان کے خاندان کے لوگ حضرت عبداللہؓ کو اپنے خاندانی قبرستان میں دفن کرنے کے لئے مدینے لے گئے تھے۔ بعد میں حضورؐ نے حکم فرمایا کہ جہاں شہید ہوئے وہاں لیجاکر دفن کیا جائے۔ تو اس درمیان حضورؐ نے شہداء کی نماز ادا فرمائی ہے۔ اس لئے حضرت جابرؓ کو شہداء اُحد کی نماز کا علم نہ ہوسکا۔

اور حضرت انسؓ کی روایت کا مطلب یہ ہے کہ وہ صرف حضرت حمزہؓ کی نماز

www.besturdubooks.net

کے وقت موجود تھے، بقیہ کی نماز کے وقت موجود نہیں تھے۔ اس لئے ان کو حضرت حمزہؓ کے علاوہ دیگر صحابہ کی نماز کا علم نہ ہوسکا۔

دلیل ۲ نظر طحاوی ص۲۹/۲۰۶ وقد روی عن عقبۃ بن عامرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی قتلی احد بعد مقتلہم بثمان سنین الخ سے تقریباً بیس سطروں میں ایک اہم دلیل نظر پر مشتمل پیش فرماتے ہیں۔ اور یہ دلیل ونظر پیچیدہ عبارت پر مشتمل ہے۔ اس لئے ہم بغرض آسانی اولاً عقبہ بن عامرؓ کی روایت کے تین احتمالات بیان کریں گے۔ اس کے بعد نظر کی عبارت کو ٹکڑے ٹکڑے کرکے مطلب خیز ترجمہ کریں گے۔ اس کے بعد نظر کا خلاصہ بیان کرکے مدعیٰ کو ثابت کریں گے۔

(۱) حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کا مطلب امام طحاویؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے جنگ احد کے آٹھ سال کے بعد ان کی نماز جنازہ ادا فرمائی ہے۔ اور آٹھ سال کے بعد جو نماز پڑھی ہے اس میں تین احتمالات میں سے ایک احتمال ہوسکتا ہے۔

احتمال ۱ شروع اسلام میں شہداء پر نماز جنازہ مشروع نہیں تھی۔ پھر بعد میں عدم مشروعیت کا حکم منسوخ ہوکر ان پر نماز کا حکم نازل ہوا ہے۔ اور صلوٰۃ کا حکم نازل ہونے پر حضورؐ نے ان کی قبروں پر تشریف لیجاکر نماز ادا فرمائی ہے۔

احتمال ۲ آٹھ سال کے بعد جو نماز ادا فرمائی ہے وہ بطور نفل ادا فرمائی ہے۔ واجب یا سنت ہونے کی وجہ سے ادا نہیں فرمائی۔

احتمال ۳ سنت طریقہ یہی ہے کہ دفن سے قبل شہداء پر نماز نہ پڑھی جائے۔ اور دفن کے بعد سات آٹھ سال کی مدت گذر جانے کے بعد نماز پڑھی جائے۔

اب حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کا مصداق ان تین احتمالات میں سے ایک ضرور ہوگا۔

www.besturdubooks.net

حضرت مصنف ص۲۹ س۲۱ فاعتبرنا ذلك الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں نظر قائم کرکے مذکورہ تینوں احتمالات پر محاکمہ کرکے مدعی کو ثابت فرما رہے ہیں۔ نظر کا مطلب خیز ترجمہ درج کیا جاتا ہے۔ (ترجمہ) لہٰذا ہم نے غور وخوض کرکے دیکھا تو تمام میتوں کی نماز کا حکم دفن سے قبل ثابت ہوا۔ اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔ البتہ میت پر بطور نفل نماز جنازہ سے متعلق بعض لوگ دفن سے قبل اور دفن کے بعد دونوں حالتوں میں جائز کہتے ہیں، اور بعض لوگ نفلی نماز جنازہ کو مکروہ کہتے ہیں۔ (قائلین کا مصداق بحث ۱۲ کے تحت دیکھ لیجئے) اور دفن سے قبل تمام میتوں کی نماز کی مسنونیت پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ اور بطور نفل نماز جنازہ قبل الدفن وبعد الدفن میں اختلاف ہے۔

ص۲۹ س۲۱ فان کان قتلیٰ احد ممن تطوع الخ کا ترجمہ: تو اگر شہداء احد ایسے لوگوں میں سے ہیں جن پر بطور نفل نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے۔ تو اس نفل کے ثبوت کی وجہ سے ان پر نفل پڑھنے کے وقت سے قبل ان پر نماز جنازہ کی مسنونیت ثابت ہوگی۔ اس لئے کہ ہر نفل کے لئے باب فرض میں کوئی نہ کوئی اصل اور حقیقت ہوا کرتی ہے۔ تو اگر حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کی نماز حضورؐ کی طرف سے بطور نفل ثابت ہے تو تمام میتوں کی طرح شہداء کی نماز جنازہ کا بھی مسنون طریقہ ثابت ہوگا۔

ص۲۹ س۲۴ وان کانت صلوٰتہ علیہم لعلۃ نسخ فعلہ الاول الخ یعنی اگر شروع میں بلا نماز جنازہ شہداء کو دفن کردینا ہی مسنون رہا ہے تو یہ بات واجب اور لازم ہوجائے گی کہ آٹھ سال کے بعد حضورؐ کا قبر پر جاکر نماز ادا فرمانا اسلئے تھا کہ پہلا حکم منسوخ ہوکر نماز کا حکم نازل ہوچکا ہے۔

ص۲۹ س۲۶ وان کانت صلوٰتہ علیہم انما کانت لان ھکذا سنتہم ان لایصلے علیہم الابعد ھذہ المدۃ الخ یعنی اگر حضورؐ کا آٹھ سال کے بعد نماز پڑھنا اس لئے تھا کہ شہداء کی نماز کے لئے مسنون طریقہ یہی ہے کہ اتنی مدت

کے بعد قبروں پر جا کر نماز پڑھی جائے۔ اور یہ دیگر شہداء کے علاوہ صرف شہداء احد کی خصوصیات میں سے ہے۔ تو ایسی صورت میں یہ امکان لازم آئے گا کہ ہر شہید کا حکم بھی شہداء احد کی طرح یہی ہے کہ سات آٹھ سال کے بعد قبروں پر جا کر نماز جنازہ ادا کی جائے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ شہداء احد کو چھوڑ کر دیگر تمام شہداء کی نماز میں ایسی تاخیر کا حکم نہیں، بلکہ دفن سے قبل بعجلت نماز کا حکم ہے۔ تو ہر شکل میں شہید کی نماز جنازہ کا ثبوت مسلّم ہوگا۔

ص۲۹۱ س۸ فان سنتهم كانت تاخير الصلوٰة عليهم الآانه قد ثبت بكل هٰذه المعانى الخ اور اس عبارت سے نتیجہ برآمد کرتے ہیں کہ مذکورہ تینوں مطلبوں میں سے ہر ایک سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شہداء کے حق میں مسنون طریقے نماز جنازہ کا حکم ثابت ہے، چاہے ایک مدت کے بعد ہو یا دفن سے قبل۔ بہرحال فی الجملہ شہداء پر نماز کا حکم ثابت ہو جائیگا۔

ص۲۹۱ س۹ ثم ان الكلام بين المختلفين فى وقتنا هٰذا الخ سے اصل مسئلہ پر نتیجہ مرتب فرماتے ہیں۔ پھر یقیناً ہمارے اس زمانہ میں دو فریقوں کے درمیان موضوع بحث یہی ہے کہ شہداء پر قبل الدفن نماز کا حکم ہے یا نہیں؟ اور جب حضرت عقبہ بن عامرؓ کی مذکورہ روایت سے بعد الدفن نماز کا حکم ثابت ہو چکا ہے تو قبل الدفن بطریق اولیٰ ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ نماز جنازہ کی اصلیت اور مشروعیت ہی قبل الدفن ہے۔ اور جب بعد الدفن ثابت ہے تو قبل الدفن خود بخود ثابت ہو جائیگا۔ لہٰذا شہید پر بھی عام میت کی طرح نماز جنازہ لازم ہوگی۔

(مذکورہ نظر کا خلاصہ)

اس پوری نظر کا خلاصہ یہی نکلے گا کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ غزوۂ احد کے آٹھ سال کے بعد حضورؐ نے شہداء احد کی قبروں پر جا کر نماز جنازہ ادا فرمائی ہے۔ اب اگر شہداء احد کو بلا صلوٰۃ دفن کیا گیا تھا تو یہ نماز بلا صلوٰۃ دفن کے حکم کے لئے ناسخ بن کر صلوٰۃ کا حکم

ثابت کردیگی، اور اگر اس نماز کو نفل تسلیم کیا جائے تو ہر نفل کے لئے باب فرض میں کوئی نہ کوئی اصل ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا غزوۂ احد کے موقع پر نماز جنازہ کا فرض ادا کیا جاچکا تھا اور آٹھ سال کے بعد ان کی خصوصیت کی وجہ سے نفل ادا کیا گیا ہے تو اس صورت میں شہید کی نماز جنازہ کا حکم ثابت ہوجاتا ہے۔

اور اگر یہ بات تسلیم کی جائے کہ سات آٹھ سال کے بعد ہی شہداء پر نماز کا حکم ہے تب بھی فی الجملہ شہید کی نماز جنازہ کا ثبوت مسلم ہوکر فریق ثانی کا مدعیٰ ثابت ہوگا۔ یہی نظر کا مطلب ہے۔ واللہ سبحانہٗ تعالیٰ اعلم۔

دلیل ۳ ص ۲۹۱ س ۱۱ ثم قد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غیر شھداء احد انہ صلّی علیھم الخ سے تقریباً بارہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ اور دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ شہداء احد کے علاوہ دیگر شہداء صحابہ کی نماز جنازہ کا پڑھنا حضورؐ سے بہت سے مواقع میں ثابت ہے۔ ان میں سے ایک واقعہ ایسا نقل کیا جاتا ہے کہ جس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

کہ ایک دیہاتی نے حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوکر اسلام قبول کرکے حضورؐ کے ساتھ مہاجر بن کر رہنے کی درخواست کی، تو حضورؐ نے کسی انصاری صحابی کے ساتھ ان کی مواخاۃ کرادی۔ پھر جب ایک غزوہ میں حضورؐ کے ساتھ شرکت کا اتفاق ہوا جس میں بہت سی اشیاء غنیمت میں ہاتھ آئیں۔ اور وہ دیہاتی اپنے ساتھیوں کے اونٹ چرانے گئے ہوئے تھے۔ اس درمیان تقسیم غنائم میں حضورؐ ان کا حصہ ان کو دینے کے لئے ان کے ساتھیوں کے حوالہ کردیا۔

جب ساتھیوں نے ان کو پیش کردیا تو لیکر حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوکر کہا یا رسول اللہؐ میں نے ان چیزوں کو لینے کے لئے آپ کا اتباع نہیں کیا بلکہ اپنے حلق کی طرف اشارہ کرکے کہا کہ اس جگہ تیروں کے زخم سے مرکر جنت میں داخل ہونے کے لئے اتباع کی ہے، تو حضورؐ نے فرمایا کہ اگر تم نے اللہ کو سچ کرکے دکھایا تو اللہ تعالیٰ بھی تم کو سچ کرکے دکھائیں گے۔ پھر دشمن کے مقابلہ میں حلق میں ایک

www.besturdubooks.net

تیر لگنے کی وجہ سے شہید ہو گئے۔ حضورؐ نے فرمایا کہ کیا یہ وہی ہے، کیا یہ وہی ہے؟
پھر حضورؐ نے اپنے جبۂ مبارک میں ان کو کفن دیکر ان کی نماز جنازہ از خود ادا فرمائی
ہے۔ اور اللہ تعالیٰ سے ان کیلئے دعاء فرمائی اور عنداللہ شہیدوں کی فہرست
میں آنے کی بشارت دی۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ عام اموات کی
طرح شہیدوں کی نماز جنازہ ادا کرنا بھی لازم ہے۔

دلیل نظر طحاوی

ص۲۹۱ س۲۲ واما النظر فی ذلک فانا رأینا المیّت حتف انفہ الخ سے تقریباً سات سطروں میں
ایک دوسری نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم
دیکھتے ہیں میت کی دو قسمیں ہیں۔
(۱) وہ شخص جو اپنی موت مرتا ہے تو غسل دیکر اس کی نماز پڑھی جاتی ہے۔ لہٰذا
اگر بغیر غسل اس کی نماز پڑھی جائے گی تو وہ اس میت کے حکم میں ہو جائے گا کہ
جس کی نماز ہی نہیں پڑھی گئی ہے۔ اس لئے کہ بغیر غسل نماز جنازہ جائز نہیں ہے،
اور اس کی نماز ایسے غسل کے ضمن میں ہونا لازم ہوگا جو نماز پر مقدم ہوتا ہے۔
لہٰذا اگر غسل پہلے ہو چکا ہے تو اس پر نماز جنازہ جائز ہو جائے گی، اور اگر غسل
نہیں ہوا ہے تو اس پر نماز جائز نہیں ہوگی۔
(۲) شہید جو اپنی موت نہیں مرتا ہے۔ اور شہید کا غسل ساقط ہونے میں
سب کا اتفاق ہے۔ تو نماز جو غسل کے ضمن میں ہوتی ہے وہ بھی ساقط ہو جانی
چاہیے۔ تو اس میں شہید کی نماز کے ترک کی حجت قائم ہو جاتی ہے۔ مگر اس میں
یہ بھی غور طلب بات ہے کہ شہید میں کوئی ایسی خصوصیت اور مخصوص نعتی بھی ہوتا
ہے یا نہیں چنانچہ ہم نے دیکھا کہ غیر شہید کو پاک کرنے کے لئے غسل دیا جاتا ہے۔
اور قبل الغسل پاک نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا بغیر غسل اس کی نماز اور اس کو دفن
کرنا جائز نہ ہوگا۔ تا آنکہ غسل کے ذریعہ سے حالت غیر طہارت سے حالت
طہارت کی طرف منتقل کر دیا جائے۔ اور شہید کی حالت کو دیکھتے ہیں کہ اس کو

www.besturdubooks.net

بغیر غسل اپنی اصلی حالت میں دفن کردینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اور وہ بغیر غسل کے دیگر اموات میں سے ان کے حکم میں ہوتا ہے جن کو غسل دیکر پاک کرلیا گیا ہے۔ لہٰذا اب نظر وقیاس کا تقاضہ یہی ہوگا کہ غسل کے بغیر شہداء کی نماز پڑھنا ایسا ہوگا جیساکہ دیگر اموات کو غسل دیکر ان کی نماز پڑھنے کا حکم ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ شہداء بغیر غسل کے غسل شدہ کے حکم میں ہوجاتے ہیں۔ (یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔)

دلیل ۵ ص ۲۹۱ س ۲۹ وقد حدثنا ابن ابی داؤد الخ سے باب کے آخر تک۔ دور نبوت کے بعد صحابہ اور اولو العزم علماء کا فتویٰ نقل کیا جاتا ہے کہ حضرت عبادہ بن ابی اوفیؓ سے شہید کی نماز سے متعلق سوال کیا گیا تو جواب دیا کہ شہید کی نماز جنازہ لازم ہے۔ اور حضرت عبادہ بن ابی اوفیٰ نے ملک شام میں سکونت اختیار فرمائی تھی۔ اور دور نبوت کے بعد بڑی بڑی جنگیں شام کی طرف واقع ہوئی ہیں اس لئے ان کو شہداء کا حکم بھی اچھی طرح معلوم ہوگا۔ لہٰذا عام اموات کی طرح شہداء کی نماز بھی لازم ہوگی۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۵ اشعبان ۱۴۱۲ھ

بَابُ الطِّفْلِ يَمُوتُ أَيُصَلَّى عَلَيْهِ أَمْ لَا؟

نابالغ بچوں کی نماز جنازہ کے متعلق حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے کہ نابالغ بچوں کی نماز جنازہ مشروع ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں نخب الافکار ص ۲۸۲ ج ۳ ص ۲۸۶ ج ۳ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام سعید بن جبیرؒ، سوید بن غفلہ، عمرو بن مرۃ وغیرہ کے نزدیک نابالغ بچوں کی نماز جنازہ مشروع نہیں ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ

امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام اسحٰق بن راہویہؒ، امام اوزاعیؒ، امام ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے نزدیک نابالغ بچوں کی نماز جنازہ بھی بالغین کی طرح واجب اور لازم ہے۔ البتہ ان حضرات کے درمیان تھوڑا سا فرق یہ ہے کہ حضرات حنفیہؒ، حنابلہؒ اسحاق بن راہویہؒ، صاحبینؒ اور جمہورؒ کے نزدیک تو مولود بچہ کی نماز کے لئے صرف زندہ پیدا ہونا شرط ہے۔ استہلال اور بچہ کا رونا شرط نہیں ہے۔ اور حضرات شافعیہؒ، مالکیہؒ، اوزاعیؒ، ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے نزدیک نومولود کی نماز کیلئے استہلال شرط ہے۔

فریق اول کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ باب کے شروع میں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادہ حضرت ابراہیمؓ کا واقعہ پیش کیا جاتا ہے۔ کہ حضرت ابراہیم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر نماز کے دفن فرمایا ہے۔

دلیل ۲ حضرت سمرہ بن جندبؓ کا ایک نابالغ بچہ فوت ہوگیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس کو بغیر نماز کے دفن کرو۔ اس لئے کہ اس نے کوئی گناہ نہیں کیا ہے۔ اور نماز جنازہ تو اس پر پڑھی جاتی ہے جس نے کچھ گناہ بھی کیا ہو۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نابالغ بچوں پر نماز جنازہ کا حکم نہیں ہے۔

جواب

فریق اول کی دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ آگے فریق ثانی کی دلیل ۲ میں حضرت جابرؓ کی روایت میں آرہا ہے کہ حضورؐ نے حضرت ابراہیم کی نماز جنازہ ادا فرما کر دفن فرمایا ہے۔ تو درحقیقت واقعہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ حضرت ابراہیمؓ کے جنازہ میں شریک نہیں تھیں اور حضرت جابرؓ شریک تھے۔ اس لئے حضرت عائشہؓ کو معلوم نہ ہوسکا، اور حضرت جابرؓ کو معلوم ہوا ہے۔ نیز حضرت سمرہ بن جندبؓ کو حضرت ابراہیمؓ کی نماز کا علم نہیں تھا۔ اس لئے انہوں نے یہ اجتہاد بھی فرمایا ہے کہ نابالغ بے گناہ ہونے کی وجہ سے اس کی نماز لازم نہیں ہے۔ مگر یہ ان کو حضورؐ کی طرف سے

www.besturdubooks.net

نابالغ کی نماز کا علم نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ اس لئے ان کی روایت واجتہاد سے استدلال درست نہ ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے نابالغ بچوں کی نماز جنازہ کے ثبوت میں چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص۲۹۲ س۱۵ واحتجوا فی ذٰلک بما حدثنا یونس الخ سے تقریباً ۱۱ سطروں میں اس مضمون کی روایات دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ جن میں نابالغ بچوں کی نماز جنازہ صراحت کے ساتھ ثابت ہے۔ چنانچہ حضرت مصنف بچوں کی نماز جنازہ کے ثبوت میں چار صحابی کی روایات کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرماتے ہیں۔

صحابی ۱ حضرت عائشہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔
اور اس روایت میں صاف الفاظ میں ذکر ہے کہ حضورؐ کے پاس نماز جنازہ کیلئے ایک انصاری بچہ کو لایا گیا ہے۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن ابی طلحہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔ اور روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابو طلحہؓ کے صاحبزادہ حضرت عمیرؓ کا انتقال نابالغی میں ہوگیا تھا، تو حضورؐ کو ان کی نماز کے لئے بلایا گیا۔ اور حضورؐ نے ان کی نماز جنازہ ادا فرمائی ہے۔

صحابی ۳ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت کو ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ جس میں صاف الفاظ میں حضور کا ارشاد موجود ہے۔ کہ حضورؐ نے فرمایا کہ الطفل یُصَلّٰی علیہ کہ بچہ کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی۔

صحابی ۴ حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔ کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ تم جن کی نماز جنازہ پڑھتے ہو ان میں سے زیادہ حقدار تمہارے فوت شدہ نابالغ بچے ہیں۔

www.besturdubooks.net

اب ان تمام روایات کو دیکھا جائے تو لامحالہ بچوں کی نماز جنازہ کو تسلیم کرنا لازم ہوگا۔

دلیل ۲ ص ۲۹۲ س ۱۷ وقد قال عامر الشعبی الخ سے تقریبا سات سطروں میں طفل پر نماز جنازہ کے ثبوت کی روایات سے محاکمہ کرکے مدعیٰ کو ثابت کیا جاتا ہے کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ نے اپنے صاحبزادے حضرت ابراہیمؑ کی نماز جنازہ ادا فرمائی ہے۔ اور جس وقت ان کا انتقال ہورہا تھا اس وقت ان کی عمر سولہ یا اٹھارہ ماہ تھی۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اب ففی هٰذه الاثار الخ سے محاکمہ فرماتے ہیں کہ ابھی فصل ثانی میں حضرت جابرؓ، حضرت براء بن عازبؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ، حضرت عبد اللہ بن ابی طلحہ عن ابی طلحہ، حضرت عروہ عن عائشہؓ وغیرہ کے طریق سے جو روایات مروی ہیں ان سب میں صلوٰۃ علی الطفل کا ثبوت صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ اور فصل اوّل میں حضرت عائشہؓ اور سمرہ بن جندبؓ کی روایت میں صلوٰۃ علی الطفل کی نفی موجود ہے۔ اور اصول اور قاعدہ ہے کہ روایت مثبت، روایت منفی سے راجح ہوا کرتی ہے۔ اسلئے ثبوت صلوٰۃ کی روایات کو نفی صلوٰۃ کی روایات پر ترجیح حاصل ہوگی۔ نیز فصل اوّل کی روایات میں خود تعارض ہے کہ فصل اول میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں صلوٰۃ علی الطفل کی نفی موجود ہے۔ اور فصل ثانی میں خود حضرت عائشہؓ کی روایت میں صلوٰۃ علی الطفل کا ثبوت موجود ہے۔ اس لئے فصل اوّل کی روایات ساقط الاعتبار رہیں گی۔ نیز فصل ثانی کی روایات کے موافق تمام صحابہ اور تابعین اور ائمہ مجتہدین کا اجماع ثابت ہے۔ لہٰذا اجماع کے موافق روایات قابل عمل ہوں گی، اور مخالف روایات مسترد ہوجائیں گی۔

دلیل ۳ نظر طحاوی ص ۲۹۲ س ۵ واما وجهه من طريق النظر فانا رأينا الاطفال يغسلون باتفاق المسلمين الخ سے تقریبا ساڑھے چار سطروں میں نظر قائم کرکے عقلی دلیل پیش فرماتے ہیں۔

www.besturdubooks.net

کہ تمام سلف اور ائمہ مجتہدین کا اتفاق اور اجماع صلوٰۃ علی الطفل کے ثبوت پر ہے اور ادھر ہم دیکھتے ہیں بالغین میں سے جن کو غسل دیا جاتا ہے ان پر نماز لازم ہے۔ اور شہداء کو غسل نہ دینے پر سب کا اتفاق ہے۔ البتہ ان کی نماز کے بارے میں اختلاف ہوا ہے جو گذشتہ باب میں گذر چکا ہے۔ کہ بعض کے نزدیک شہداء کی نماز لازم ہے۔ اور بعض کے نزدیک نہیں۔ تو اس سے یہ اصول نکل آتا ہے کہ ہر وہ میت جس کو غسل دینا لازم ہے اس کی نماز بھی لازم ہوتی ہے۔ اور جس کو غسل دینا لازم نہیں ہے اس کی نماز میں اختلاف ہے۔ مگر نصوص کی تائید ان پر بھی نماز پڑھنے سے متعلق ہے۔ اور اطفال کو غسل دینے میں سب کا اتفاق ہے۔ لہٰذا ان کی نماز بھی بالغین کی طرح لازم اور واجب ہو جائے گی۔ یہی ہمارے علمائے ثلاثہ کا قول ہے۔

دلیل ۱۴ ص ۲۹۳ س ۹ وقد روی ذلك عن جماعة من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم الخ سے باب کے اخیر تک حضرات صحابہ کرام کا عمل اور فتویٰ پیش کیا جاتا ہے۔ کہ دورِ نبوت کے بعد حضرات صحابہ کرام کا عمل اور فتویٰ بھی اسی پر جاری رہا ہے کہ اطفال پر نماز جنازہ پڑھی جائے۔ چنانچہ حضرت مصنفؒ اس ثبوت میں جن صحابہ کرام کے عمل و فتویٰ کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرماتے ہیں۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل و فتویٰ ایک سند کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔ کہ انہوں نے اپنے ایک نومولود بچہ کے انتقال پر نماز جنازہ ادا فرما کر لوگوں کو اُسے سنت طریقہ سے دفن کا حکم فرمایا ہے۔

صحابی ۲ حضرت جابرؓ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ نقل کیا گیا۔ اُن کا فتویٰ یہ ہے کہ جب بچہ کا زندہ پیدا ہونا استہلال سے معلوم ہو جائے تو اسکے مرنے پر وراثت بھی جاری ہو جائے گی۔ اور اس کی نماز بھی لازم ہو جائے گی۔

صحابی ۳ حضرت ابو ہریرہؓ کا فتویٰ دو سندوں کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔

پہلی سند میں ثبوت صلوٰۃ پر ان کا فتویٰ ہے۔ اور دوسری سند میں ایسے شخص پر ان کا نماز پڑھنا ثابت ہے جس نے ابھی تک کوئی گناہ نہیں کیا ہے۔ یعنی نابالغ پر نماز پڑھی ہے۔ تو ان تمام وجوہ سے صلوٰۃ علی الطفل کا بالغین کی طرح لازم ہونا واضح ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کو تسلیم کرنا لازم ہوگا۔

حل عبارات ص۲۹۲ س۱۰ نقیر یعنی لکڑی کا برتن ص۲۹۲ س۱۷ ھنیئا لہ یعنی طوبیٰ لہ اس کے لئے خوشخبری ہے۔ ص۲۹۲ س۱۷ لم یعمل سوءً اولم یدرکہ یعنی اس نے کبھی بھی کوئی گناہ نہیں کیا اور نہ ہی گناہ نے اس کو پایا ہے۔ ص۲۹۲ س۱۷ عصفور من عصافیر الجنۃ یہ الگ جملہ ہے۔

باب المشی بین القبور بالنعال

اس باب کے تحت یہ مسئلہ پیش فرماتے ہیں کہ جوتا پہنکر قبروں کے درمیان چلنا جائز ہے یا نہیں۔ تو اس کے متعلق علامہ بدرالدین عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص۲۰۶ ج۴ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔ نیز علامہ موفق الدین بن قدامہؒ نے المغنی ص۴۲۲ ج۲ میں بہت اجمالی انداز سے دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام احمد بن حنبلؒ، یزید بن زریع اور اصحاب ظواہر کے نزدیک قبروں کے درمیان میں جوتا پہنکر چلنا مکروہ اور ممنوع ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذا الحدیث الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ ابراہیم نخعیؒ، محمد بن سیرینؒ، حسن بصریؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک قبروں کے درمیان میں جوتا پہنکر چلنا مکروہ نہیں ہے، بلکہ مباح اور جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

www.besturdubooks.net

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت بشیر بن الخصاصیہؓ کی روایت ہے۔ کہ حضورؐ نے ایک شخص کو قبروں کے درمیان مقام سبت کے بنے ہوئے جوتے پہنکر چلتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ تیرا ناس ہوا سے سبتی جوتے والے، اتار دو اپنے سبتی جوتے کو! اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ قبروں کے درمیان جوتا پہنکر چلنا ناجائز اور ممنوع ہے۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو حضرت بشیر بن الخصاصیہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

جواب ص ۲۹۲ س ۱۹ فقالوا قد یجوزان یکون النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر ذلک الرجل بخلع النعلین لا لانہ کرہ المشی بین القبور بالنعال لکن لمعنی اٰخر من قذر راٰہ فیہما یقذر القبور الخ سے تقریبًا ساڑھے دس سطروں میں فریق اوّل کی پیش کردہ دلیل کا جواب دیا جاتا ہے۔ اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے جس شخص کو قبروں کے درمیان میں جوتا پہنکر چلنے سے ممانعت فرمائی ہے۔ وہ اس لئے نہیں تھا کہ شرعی طور پر امرِ ممنوع اور مکروہ ہے۔ بلکہ اس لئے جوتا اتارنے کا حکم فرمایا تھا کہ اُن کے جوتے میں نجاست لگی ہوئی تھی۔ اور اس کے ساتھ چلنے کی وجہ سے قبروں میں نجاست منتشر ہوجانے کا خطرہ تھا، اور یہ ایسا ہے جیسا کہ حضورؐ جوتے پہنکر نماز ادا فرمارہے تھے پھر حضرت جبرئیل امین نے تشریف لاکر حکم فرمایا کہ جوتا اتار دیں، تو حضورؐ نے نماز ہی میں جوتا اتار دیا۔ حالانکہ یہ مکروہ اور ممنوع ہونے کی وجہ سے نہیں تھا، بلکہ اُن جوتوں میں نجاست لگنے کی وجہ سے اتار دینے کا حکم ہوا تھا۔ تو یہاں بھی جوتوں میں نجاست لگی ہوئی ہونے کی وجہ سے حضورؐ نے اتار دینے کا حکم فرمایا ہے۔ نیز قبرستان میں جوتا پہنکر چلنے کے جواز کی وہ حدیث شریف بھی ہے جس میں اس کا ذکر ہے کہ

www.besturdubooks.net

دفن کر کے جانے والوں کے جوتوں کی آواز اور آہٹ میت سنتی ہے۔

اب دونوں حدیثوں میں تطبیق یوں ہوگی کہ حضرت بشیر بن الخصاصیہؓ کی روایت میں جوتے کو نجاست لگنے کی وجہ سے ممانعت کا حکم ہے۔ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں جوتوں میں نجاست نہ ہونے کی وجہ سے جواز اور اباحت کا حکم ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں دونوں روایتوں پر عمل بھی ہو جائیگا اور فریق اول کا دعویٰ بھی مسترد ہو جائیگا۔

فریق ثانی کی دلیل

۲۹۲ ص ۱ وقد جاءت الآثار متواترة عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد ذکرنا عنہ من صلوتہ فی نعلیہ الخ سے باب کے اخیر تک تقریبا تیس سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے بہت روایات سے استدلال کر کے دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ بے شمار روایات میں اس کا ذکر موجود ہے کہ نجاست کی وجہ سے حضورؐ نے جوتا اتار کر نماز ادا فرمائی ہے۔ اور پاک جوتے میں لوگوں کو نماز پڑھنے کی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے دس صحابیوں سے چودہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ جس میں اس کا ذکر ہے کہ نماز کے لئے حضورؐ نے جوتا اتار دیا تو صحابہؓ نے اپنے اپنے جوتے اتار دئے تو حضورؐ نے فرمایا کہ میں نے اس لئے اتار دیا ہے کہ حضرت جبرئیل نے مجھے بتلایا کہ میرے جوتے میں نجاست لگی ہوئی ہے اور تمہارے جوتے میں نجاست نہیں ہے اس لئے مت اتارو۔

صحابی ۲ حضرت انسؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت ابن مسعودؓ و ابوموسیٰ اشعریؓ کا واقعہ ایک سند کے ساتھ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے پاس

www.besturdubooks.net

تشریف لے گئے تو حضرت ابو موسیٰ جوتا اُتار کر نماز پڑھنے لگے، تو حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ کیا آپ وادی مقدس میں اترے ہوئے ہیں۔ کہ جوتا اُتارنے کا حکم تو اللہ تعالیٰ نے وادیٔ مقدس میں حضرت موسیٰ کو فرمایا تھا۔ اور یقیناً ہم لوگ حضورؐ کو جوتے اور موزے میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھ چکے ہیں۔

صحابی ۴ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۶ حضرت عبداللہ بن ابی حبیبہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۷ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت عمرو بن شعیبؒ کے طریق سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۸ حضرت عبداللہ بن حریثؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۹ حضرت اوس بن ابی اوسؓ کی روایت تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۱۰ حضرت فیروز دیلمیؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات کا حاصل یہی ہے کہ حضورؐ اور حضرات صحابۂ کرامؓ نے پاک جوتے پہنکر نماز ادا فرمائی ہے۔ تو جب پاک جوتے پہنکر نماز پڑھنا ممنوع اور مکروہ نہیں ہے تو پاک جوتے پہنکر قبروں کے درمیان چلنا بھی مکروہ اور ممنوع نہ ہوگا۔ اور یہی ہمارے علمائے ثلاثہ کا مسلک ہے۔

حلّ عبارات ص۲۹۳ س۱۸ السِّبْتِيَّتَيْنِ یعنی صاحب النعلین السبتیتین ہے لفظ سَبْتٌ ایک مقام کا نام ہے۔ وہاں کے بنے ہوئے جوتے کو سبتیہ کہا جاتا ہے۔ ص۲۹۳ س۲۰ من قذر راٰہ۔ قذر بمعنی نجاست ہے۔ ص۲۹۳ س۲۴ خفق نعالہم۔ خفق بمعنی جوتے کی آواز اور آہٹ۔ ص۲۹۴ س۱۰ أ بالوادالمقدس طُوی انت۔ ابن مسعودؓ نے حضرت ابو موسیٰؓ سے فرمایا کہ کیا آپ وادیٔ مقدس میں ہیں جس کی وجہ سے جوتا اُتار کر نماز پڑھ رہے ہیں۔ طوی کے معنی بھی مقدس کے ہیں۔ یعنی جس کو مقدس بنایا گیا۔

www.besturdubooks.net

ص۲۹۴ س۱۵ غیر انی ورب ھذہ الحرمۃ یعنی حرم شریف کی اس حرمت کے رب کی قسم اور حضر المقام سے مقام ابراہیم مراد ہے۔ ص۲۹۴ س۲۷ اقمت بمعنی میں نے قیام کیا

ص۲۹۴ س۲۷ نعلان مقابلتان یعنی نعلان قبالان یعنی تسمہ والے جوتے۔

بابُ الدَّفن باللَّیلِ

اس باب کے تحت یہ مسئلہ درپیش ہے کہ رات میں میت کو دفن کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں نخب الافکار قلمی ص۳۲۴ تا ص۳۲۵ ج۴ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ، امام قتادہؒ وغیرہ کے نزدیک، نیز امام احمد بن حنبلؒ کے ایک قول کے مطابق میت کو رات میں دفن کرنا مکروہ ہے۔ اور یہی لوگ کتاب میں فکرہ قومٌ دفن الموتیٰ فی اللیل الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، ابن شہاب زہریؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، اسحٰق بن ابراہیمؒ وغیرہ کے نزدیک نیز امام احمد بن حنبلؒ کے قول راجح کے مطابق رات میں میت کو دفن کرنا بلا کراہت جائز اور درست ہے۔

حلِّ عبارات ص۲۹۵ س۱۸ ان قومًا کانوا یسیئون اکفان موتاھم۔ اس میں اکفان کفن کی جمع ہے۔ یعنی لوگ اپنے مردوں کے کفن میں برے اور غلط طریقے اختیار کئے ہوئے تھے۔

ص۲۹۵ س۲۱ غیر طائل یعنی کفن لمبے اور پورے نہیں۔

ص۲۹۵ س۲۶ المساحی بمعنی بیلچہ اور کدال۔

ص۲۹۵ س۲۹ قائم الظہیرۃ بمعنی نصف النہار۔

www.besturdubooks.net

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ روایات ہیں جن میں حضورؐ کا رات میں مُردوں کو دفن کرنے سے ممانعت کرنا ثابت ہے۔ اور اس مضمون کی روایات حضرت مصنفؒ نے دو صحابی سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمائی ہیں۔

صحابی ۱ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان روایات کا حاصل یہ ہے کہ رات میں میت کو دفن کرنا ممنوع ہے۔ لہٰذا ان روایات کی بنا پر فریق اوّل کا دعویٰ ثبوت کراہت میں صحیح اور درست ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔ مگر دلیل ۱ کے بعد فریق اوّل کی دلیل کا جواب پیش کرتے ہیں۔ اس کے بعد بقیہ چار دلیلیں پیش کریں گے۔

دلیل ۱ ص ۲۹۵ س ۵ واحتجوا فی ذٰلك بما حدثنا ابوبكرة الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ از خود رات کے وقت میں قبر میں اُتر کر فرما رہے تھے تم اپنی میّت مجھے دیدو، اور مقبرہ میں روشنی بھی نظر آرہی تھی۔ اور یہ حدیث شریف رات کے وقت میں میّت کو دفن کے جواز میں بالکل واضح ہے۔ لہٰذا رات میں دفن کرنا ممنوع اور مکروہ نہ ہوگا۔

فریق اوّل کی دلیل کا جواب ص ۲۹۵ س ۱۰ وقد یجوزان یکون النهی الذی ذکرنا فی اول الباب الخ سے تقریباً سات سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ فصل اوّل میں حضرت جابرؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی

www.besturdubooks.net

روایات جورات میں دفن سے ممانعت کی گئی ہے وہ اس لئے نہیں ہے کہ رات میں دفن کرنا شرعی طور پر ممنوع اور مکروہ ہے بلکہ اس لئے ہے کہ حضورؐ کا منشار یہی تھا کہ تمام مسلمانوں کی نماز جنازہ از خود پڑھایا کریں۔ کیونکہ حضورؐ کی نماز میں میت کے لئے خیر و برکت اور اللہ تعالیٰ کی رحمت ہوتی ہے، جیسا کہ حضرت یزید بن ثابتؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں حضورؐ نے صاف الفاظ میں ارشاد فرمایا ہے کہ جب بھی کسی مؤمن کا انتقال ہوجائے تو مجھے اس کی نماز کے لئے اطلاع کردیا کرو۔ اس لئے کہ میری نماز میت کے لئے رحمت ہے۔

اب ان روایات سے معلوم ہوا کہ رات میں اگر کسی کا انتقال ہوجائے اور رات ہی میں اہل خانہ میت کو دفن کردیں گے تو حضورؐ کی نماز سے محرومی ہوجائے گی، اسلئے حضورؐ نے منع فرمایا تھا، ورنہ فی نفسہ رات میں دفن کرنا ممنوع نہیں ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ ص۲۹۵ س۱۷ وقد قیل انہ انما نھی عن ذلک لمعنی غیر ھذا الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ نے اس لئے رات میں دفن سے ممانعت فرمائی ہے کہ رات میں لوگ اپنی میت کو اچھی طرح کفن نہیں دے پاتے تھے۔ اور نہ ہی اچھی طرح دفن کا حق ادا کرپاتے تھے۔ اس لئے حضورؐ نے رات میں دفن سے منع فرمایا تھا۔ لہٰذا جہاں اچھی طرح کفن دفن کا فریضہ انجام دیا جاسکتا ہے وہاں پر کوئی کراہت نہیں ہوگی۔

دلیل ۳ ص۲۹۵ س۱۹ وقد روی عن جابر بن عبد اللہؓ نحواً من ذلک الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ رات میں دفن سے منع کرنے کی دو علتیں تھیں۔

۱ کما حقہٗ کفن پہنا نہیں پاتے تھے۔ ۲ تاکہ حضورؐ کی نماز سے میت محروم نہ جائے۔ لہٰذا جہاں کہیں یہ دونوں علتیں نہ ہوں گی وہاں رات میں دفن میں

www.besturdubooks.net

کوئی حرج نہیں ہے۔ یہی ہمارے علمائے ثلاثہ کا قول ہے۔

دلیل ۴ ص۲۹۵ س۲۴ وقد فعل ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم فدفن بالليل الخ سے تقریباً چھ سطروں میں یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ خود حضورؐ کو رات ہی میں تمام صحابہ کی موجودگی میں دفن کیا گیا ہے۔ اس پر کسی نے نکیر بھی نہیں کی ہے۔ تو اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ رات میں دفن کے جواز پر حضرات صحابہ کا اجماع ہوچکا ہے۔ لہٰذا جہاں حضورؐ نے ممانعت فرمائی ہے وہاں خاص علت کی بنا پر ممانعت فرمائی ہے۔ لہٰذا اس سے عام حکم ثابت نہ ہوگا۔ نیز حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت میں واضح کیا گیا ہے کہ حضورؐ نے صرف تین اوقات میں نماز جنازہ کی ممانعت فرمائی ہے جس میں رات شامل نہیں ہے۔ یعنی طلوعِ شمس، غروب شمس اور نصف النہار، اور حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت میں نقابر بمعنی تصلی صلوٰۃ الجنازۃ ہے۔ لہٰذا اوقاتِ ثلاثہ کے علاوہ میں سب جائز ہے۔

دلیل ۵ ص۲۹۶ س۱ وقد حدثنا روح بن الفرج الخ سے باب کے اخیر تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اجلہ صحابہ کو رات میں دفن کرنا ثابت ہے۔ مثلاً حضرت فاطمہؓ کو رات کے وقت دفن کیا گیا ہے۔ حالانکہ اس وقت حضرات خلفائے راشدین میں سے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ بھی زندہ تھے۔ ان میں سے کسی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی ہے۔ اسی طرح حضرت صدیق اکبرؓ کو بھی رات ہی میں دفن کیا گیا ہے۔ اور اس پر بھی کسی صحابی نے نکیر نہیں فرمائی ہے۔ تو اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ رات میں دفن کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ اور یہی حضرات حنفیہ اور ائمہ اربعہ کا مسلک ہے۔

---

www.besturdubooks.net

باب الجلوس علی القبور

اس باب کے تحت حضرت مصنفؒ یہ مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ قبروں کے اوپر بیٹھنا جائز ہے یا نہیں؟ اور قبروں پر بیٹھنا دو طرح سے ہو سکتا ہے۔
۱۔ کوئی شخص قبروں پر بیٹھکر قضائے حاجت کرتا ہے یا سوتا ہے۔ تو یہ بالاتفاق ناجائز اور ممنوع ہے۔ کسی نے بھی اس کی اجازت نہیں دی۔
۲۔ قبروں پر قضائے حاجت یا سونے کے لئے نہیں بیٹھتا ہے بلکہ اس لئے بیٹھتا ہے تاکہ اس سے صاحب قبر سے انسیت حاصل کی جائے۔ یا کچھ پڑھکر ثواب پہنچایا جائے تو جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ اور اس مسئلہ کے متعلق حضرت علامہ بدر الدین عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص ۲۳۹ ج ۳ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔ اور قدرے فرق کیساتھ المغنی ص ۲۲۳ ج ۲ کتاب الفقہ ص ۵۳۶ ج ۱ میں یہی نقل فرمایا ہے۔

مذہب ۱ حضرت امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن ابراہیمؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ، سعید بن جبیرؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک قبروں پر بیٹھنا اور ٹیک لگانا مطلقاً مکروہ اور ممنوع ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذہ الاثار الخ کے مصداق ہیں۔ نیز اوجز المسالک ص ۴۸۲ ج ۲ میں حضرات شافعیہ کا مسلک بھی یہی نقل فرمایا ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد ابن حسن شیبانیؒ، عبد اللہ بن وہبؒ وغیرہ کے نزدیک اگر قبروں پر قضاء حاجت اور سونے کے لئے نہیں بیٹھتا ہے بلکہ ایصال ثواب یا میت سے انسیت پیدا کرنے کے لئے بیٹھتا ہے تو مکروہ اور ممنوع نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

www.besturdubooks.net

دلائل

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جن میں قبروں پر بیٹھنے کی ممانعت آئی ہے۔ اور ممانعت کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے چار صحابہ سے نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابو مرثد غنویؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۲ حضرت عمر بن حزمؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۳ حضرت جابرؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۴ حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان میں سے بعض روایات میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ جو شخص قبر پر بیٹھتا ہے اس کے لئے آگ کے کوئلہ پر بیٹھکر اپنا کپڑا جلا دینا قبر پر بیٹھنے سے بہتر ہے۔ تو اس قدر وعیدوں کی وجہ سے کم از کم مکروہ کہنا لازم ہوگا۔

فریق اول کی دلیل کا جواب

ص ۲۹۶ س ۱۲ فقالوا المدینہ عن ذلك لکراھة الجلوس علی القبر الخ سے ڈیڑھ سطر میں فریق اول کی دلیل کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ جلوس موقع ومحل کے لحاظ سے دو طریقہ سے مستعمل ہوتا ہے۔

۱ جب آبادی سے باہر جنگل وغیرہ میں بیٹھنے کے لئے مستعمل ہوتا ہے تو اس سے قضاء حاجت کے لئے بیٹھنا مراد ہوتا ہے۔

۲ جب آبادی کے اندر بیٹھنے کے لئے مستعمل ہوتا ہے تو اس سے آرام و راحت وغیرہ کے لئے بیٹھنا مراد ہوا کرتا ہے۔ اور قبرستان چونکہ آبادی سے باہر ہوا کرتا ہے اس قبرستان میں بیٹھنے سے یہاں پر قضاء حاجت کیلئے بیٹھنا مراد ہے۔ اور حضورؐ نے جن روایات میں قبروں پر بیٹھنے سے ممانعت فرمائی ہے ان میں قضاء حاجت کے لئے بیٹھنا مراد ہے۔ لہٰذا قضاء حاجت

اور سونے کے علاوہ دیگر مقاصد کے لئے بیٹھنا ممنوع اور مکروہ نہ ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ صہ ۲۹۶ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا سلیمٰن بن شعیب الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ نے پائخانہ اور پیشاب کرنے کے لئے قبروں پر بیٹھنے سے ممانعت فرمائی ہے۔ تو اس حدیث سے واضح ہوجاتا ہے کہ فصل اول کی روایات میں ممانعت سے کیا مراد ہے؟ کہ ان میں بھی یہی مراد ہے کہ قضائے حاجت کے لئے قبروں پر بیٹھنا ممنوع اور مکروہ ہے۔ چنانچہ آگے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں خوب وضاحت کے ساتھ موجود ہے کہ جو قبروں پر پیشاب پائخانہ کے لئے بیٹھتا ہے اس کے لئے بجائے اس کے آگ کے گرم کوئلہ پر بیٹھنا زیادہ بہتر ہے۔ لہٰذا جلوس ممنوع نہ ہوگا۔ بلکہ بعض جلوس بلاکراہت جائز اور درست ہوگا جیساکہ اوپر جواب کے تحت واضح کیا جاچکا ہے۔

دلیل ۲ وقد روی ذٰلک عن علیؓ وابن عمرؓ الخ سے باب کے اخیر تک عمل صحابہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ کے لئے ان کے آزاد کردہ غلام قبرستان میں چادر بچھادیا کرتے تھے اور حضرت علیؓ ایک قبر پر ٹیک لگاکر بیٹھتے تھے، اور اسپر کروٹ لگاکر لیٹ بھی جاتے تھے۔ نیز حضرت عبداللہ بن عمرؓ بھی قبروں پر بیٹھ جایا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبروں پر بیٹھنا ہر حال میں ممنوع نہیں ہے۔ بلکہ اس شکل میں ممنوع ہوسکتا ہے جسکی صراحت حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت میں ہوچکی ہے۔ اسلئے کہا جاسکتا ہے کہ میّت سے انسیت پیدا کرنے، ایصال ثواب وغیرہ کیلئے قبروں پر بیٹھنا ممنوع اور مکروہ نہیں ہے یہی مضمون شامی کراچی صہ ۲۴۵ ج ۲ میں موجود ہے۔ اور یہی ہمارے علماء ثلاثہؒ کا مسلک ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۲۳ شعبان ۱۴۱۴ھ

www.besturdubooks.net

کِتَابُ الزَّکوٰۃ

کتاب الزکوٰۃ میں اصل مسائل پر گفتگو کرنے سے قبل پانچ باتیں بطور تمہید پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ (۱) کتاب الصلوٰۃ وکتاب الزکوٰۃ میں مناسبت کیا ہے؟ (۲) زکوٰۃ کی تعریف کیا ہے؟ (۳) رکن وشرائط کیا ہیں؟ (۴) زکوٰۃ کی حکمت کیا ہے؟ (۵) زکوٰۃ کا حکم کیا ہے؟

کتاب الزکوٰۃ کی مناسبت حضرت مصنفؒ نے کتاب الصلوٰۃ کے مسائل سے فراغت کے بعد متصلاً کتاب الزکوٰۃ کو ذکر فرمایا ہے۔ دونوں میں مناسبت اس طرح ہے کہ اسلام کے ارکانِ خمسہ میں سے صلوٰۃ رکنِ ثانی ہے اور زکوٰۃ رکنِ ثالث ہے۔ لہٰذا رکنِ ثانی سے فراغت کے بعد رکنِ ثالث ہی کو ذکر کرنا زیادہ مناسب ہے۔ نیز قرآن کریم میں جگہ جگہ صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ کو ذکر فرمایا ہے۔ اسی طرح حدیث شریف میں ارکانِ خمسہ کا ذکر ہے۔ اس میں بھی صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ ہی کو ذکر فرمایا ہے۔ اس لئے کتاب الصلوٰۃ کے بعد کتاب الزکوٰۃ کو ذکر کرنا مناسب معلوم ہوا۔ (مستفاد المنتخب الافکار قلمی ص۱ج۲)

۲ زکوٰۃ کی تعریف زکوٰۃ کے معنی لغت میں نمو اور بڑھوتری کے ہیں۔ نیز پاک صاف کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَکّٰی ای تطہر یعنی کامیاب ہوا وہ شخص جو گناہ سے پاک ہوا ہے۔ اور شریعت کی اصطلاح میں مالِ نصاب حولی کے چالیسویں حصہ کو زکوٰۃ کہا جاتا ہے۔ جو غیر ہاشمی مسلمان فقیر کی ملکیت میں دینے کے لئے نکالا جاتا ہے۔ اس لئے کہ مال کے اس حصہ کے ذریعہ سے بقیہ کو پاک کیا جاتا ہے۔

www.besturdubooks.net

۳ رکن و شرائط اس کا رکن، زکوٰۃ کی نیت سے پورے مال کے مجموعہ میں سے مقدارِ زکوٰۃ کو نکال کر الگ کر دینا ہے۔ فقیر کو فوراً دیدے یا بعد میں بلا نیت دیتا رہے، اور اس کی ادائیگی کی شرط ایسے مالِ نصاب کا مالک ہو جانا جس پر سال گذر گیا ہو۔ اور مالک کا عاقل بالغ آزاد ہونا۔ زکوٰۃ دینے کا مقصد اس دنیا میں واجب سے سبک دوش ہونا اور آخرت میں حصولِ ثواب ہے۔

۴ زکوٰۃ کی حکمت زکوٰۃ کی حکمت بخل و معصیت کی گندگی کو دور کرنا، درجات کا بلند ہونا، تقرب الی اللہ کا حاصل ہونا، محتاجوں کی ضرورت پوری کرنا۔

۵ زکوٰۃ کا حکم زکوٰۃ اسلام کا رکنِ ثالث ہے۔ اس کی فرضیت پر تمام امت کا اجماع ہے۔ جو شخص زکوٰۃ کی فرضیت کا انکار کرے گا اس پر کفر کا حکم ثابت ہوگا۔ نیز امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ ایسا شخص واجب القتل ہے۔ اور اگر امام وقت سے خارج ہو کر زکوٰۃ ادا کرنے سے گریز کرتا ہے تو اس سے محاربت اور جنگ کا حکم ہے۔ (مستفاد النخب ج ۵ ص ۱)

بَابُ الصَّدَقَةِ عَلٰی بَنِی ہَاشِم

اس باب کے مسائل کو آسانی سے سمجھنے کے لئے بطور تمہید نو مسائل علی الترتیب بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے (۱) صدقہ اور ہدیہ کی حقیقت (۲) بنو ھاشم اور سید کی حقیقت (۳) بنو ابی لہب اور بنو المطلب کو زکوٰۃ (۴) بنو ھاشم کو ھدیہ (۵) بنی ھاشم کی زکوٰۃ بنی ھاشم کو دینا (۶) بنی ھاشم کو نفلی صدقہ (۷) موالی بنی ھاشم کو زکوٰۃ۔ (۸) بنی ھاشم اور سادات کو زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ دینا۔ (۹) بنی ھاشم اور غنی کے لئے ساعی اور عامل بن کر اجرت میں زکوٰۃ لینا۔

---

www.besturdubooks.net

مسئلہ ۱ صدقہ اور ہدیہ کی حقیقت

یہاں چار چیزوں کو الگ الگ سمجھنا چاہیئے۔

(۱) ہبہ۔ ہبہ اس کو کہتے ہیں جس میں ایک شخص کا اپنی ملکیت کی چیز کو دوسرے کی ملکیت میں اس طرح دیدینا کہ اس میں واہب کا مقصد صرف موہوب لہٗ کی ملکیت میں منتقل کردینا ہو جس سے موہوب لہٗ مالکانہ تصرف کر سکے۔ اس میں ثواب کی نیت شرط نہیں ہے۔ اور نہ ہی آپس میں محبت اور تعلقات بڑھانا مقصود ہوتا ہے۔

(۲) ہدیہ اور تحفہ یہ اس کو کہا جاتا ہے جس کو دینے میں جانبین میں تعلقات اور محبت بڑھانا مقصود ہو۔ ثواب کی نیت یہاں بھی شرط نہیں ہے۔

(۳) صدقہ صدقہ اس کو کہا جاتا ہے جو اجر و ثواب کی نیت سے کسی محتاج کو دیا جاتا ہے۔ اس میں محتاج کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، اور نہ ہی مال میں نمو ہونا شرط ہے۔ اور نہ ہی سال گذرنا شرط ہے۔

(۴) زکوٰۃ زکوٰۃ اس کو کہا جاتا ہے جو ادائے فریضہ اور حصولِ ثواب کی نیت سے غیر ھاشمی مسلمان فقیر کو دیا جاتا ہے۔ اور زکوٰۃ کے فرض ہونے کے لئے مالِ نامی میں نصاب پورا ہوکر سال گذرنا شرط ہے۔ معلوم ہوا کہ صدقہ اور زکوٰۃ میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ خاص ہے اور صدقہ عام ہے۔

مسئلہ ۲ بنی ھاشم اور سیّد کی حقیقت

حضرت سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے جدِ امجد حضرت عبدِ مناف کے چار بیٹے تھے۔

(۱) ہاشم (۲) مطلب (۳) نوفل (۴) عبدِ شمس۔ اور ان میں سے ھاشم کی چار اولاد تھیں۔ ان میں سے تین کی والدہ الگ تھی۔ اور عبد المطلب (شیبہ) کی والدہ جن کا نام سلمیٰ تھا اُن سے صرف عبد المطلب پیدا ہوئے۔ اور ھاشم کی اولاد میں سے سب کی نسلیں منقطع ہوگئی تھیں۔ صرف عبد المطلب کی نسل باقی تھی۔ اور عبد المطلب کی بارہ اولادیں تھیں۔ اور بارہ میں سے صرف چار کی اولاد کو مستثنیٰ کرکے باقی آٹھ کی فقیر اولاد کے لئے زکوٰۃ حلال ہے۔ اور چار اولاد

جن کو مستثنیٰ کیا گیا ہے وہ حضرت عبداللہ، حضرت عباس، حضرت حارث اور ابو طالب کی اولاد ہیں۔ اور حضرت ابو طالب کے تین لڑکوں کی نسل دنیا میں جاری ہے۔ یعنی حضرت علی، حضرت عقیل، حضرت جعفر کی اولاد دُنیا میں موجود ہیں۔ اور حضرت عبداللہ سے حضورؐ پیدا ہوئے۔ اور حضورؐ کی کوئی نرینہ اولاد زندہ نہیں رہی۔ صرف مؤنث کی نسل دُنیا میں جاری ہے۔ جب بنی ھاشم کہا جائے گا تو اس سے صرف چھ افراد کی اولاد مُراد ہو سکتی ہے۔ ۱ حضورؐ ۲ حضرت عباس ۳ حضرت حارث ابن عبدالمطلب، ۴ حضرت علی ۵ حضرت عقیل ۶ حضرت جعفر اور حضورؐ کا نسب یوں بیان کیا جاتا ہے۔ محمد ابن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف اور عبدالمطلب کا نام شیبہ ہے۔ ان کے والد ہاشم قافلہ لیکر تجارتی سفر میں روانہ ہوئے، راستہ میں مدینۃ المنورہ میں ٹھہر گئے۔ وہاں بازار میں نہایت حسین وجمیل ایک عورت پر نگاہ پڑی تو انہوں نے لوگوں سے معلوم کیا کہ یہ عورت کسی کے نکاح میں تو نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اُصیحہ بن جلاح کے نکاح میں تھی۔ ان سے دو لڑکے عمرو اور معبد پیدا ہوئے۔ اُصیحہ نے اس کو طلاق دیکر الگ کر رکھا تھا، تو ہاشم نے اس سے نکاح کر کے چند روز مدینہ منوّرہ میں قیام کیا۔ اور اس عورت کا نام سلمہ بنت عمرو تھا۔ فہم وفراست اس کے چہرہ سے ٹپکتی تھی۔ اور مختصر قیام کے دوران ہاشم سے سلمیٰ کو حمل ٹھہر گیا۔ پھر ہاشم اپنے سفر کو روانہ ہو گئے اور مقام غزّہ پہونچکر ہاشم کا انتقال ہو گیا۔ اور انتقال کے وقت ان کی عمر ۲۵ سال تھی۔ اور مقام غزّہ ہی میں مدفون ہو گئے۔ اور پیدا ہونے پر بچہ کا نام شیبہ رکھا گیا، بعد میں ہاشم کا بھائی مطلب مدینۃ المنورہ جاکر اپنے بھتیجے شیبہ کو اپنے پیچھے اونٹ پر سوار کر کے مکۃ المکرمہ لایا۔ جب مکۃ المکرمہ داخل ہو رہے تھے اس وقت شیبہ بالکل پراگندہ حالت میں تھے، تو جب لوگوں نے معلوم کیا کہ یہ کون ہے؟ تو مطلب شرم کی وجہ سے اپنا بھتیجہ نہ کہہ سکے۔ بلکہ یہ کہدیا کہ یہ میرا غلام ہے۔ تو وہیں سے شیبہ عبدالمطلب کے نام سے مشہور ہو گئے۔

www.besturdubooks.net

اور عبدالمطلب کی مذکورہ چاروں اولاد کی نسل کو ہاشمی کہتے ہیں اور سید صرف حضرت فاطمہ کی اولاد کو کہا جاتا ہے۔ لہٰذا ہاشمی عام ہوگا اور سید خاص ہوگا۔
(مستفاد سیرۃ المصطفیٰ ج۱ ص۳۲، شامی کراچی ج۲ ص۳۵، البحر الرائق ج۲ ص۲۴۶)

مسئلہ ۴ بنو ابی لہب اور بنو المطلب

علامہ ابن نجیم مصریؒ نے البحر الرائق ج۲ ص۲۴۶ اور علامہ ابن عابدین شامیؒ نے ردّ المحتار کراچی ج۲ ص۳۵ میں ایک حدیث نقل فرمائی ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا ہے لا قرابة بيني و بين ابي لهب۔ لہٰذا اگرچہ ابولہب ہاشم کی اولاد میں سے ہیں مگر جب بھی بنوہاشم بولا جائے گا اس میں ابولہب اور اس کی اولاد شامل نہیں ہوگی۔ اور مطلب عبدمناف کا بیٹا ہے جو کہ ہاشم کا بھائی ہوتا ہے اس لیے بنو المطلب بنوہاشم میں داخل نہ ہوں گے۔ لہٰذا اس تفصیل کے لحاظ سے ابولہب اور مطلب کی فقیر مسلمان اولاد کو زکوٰۃ دینا جائز ہوگا۔ کما فی الشامی کراچی ج۲ ص۳۵ (البحر الرائق ج۲ ص۲۴۶) اور علامہ بدر العینی نے نخب الافکار ج۵ ص۳ تا ۵ میں بنو المطلب کے لیے زکوٰۃ کے عدم جواز کا بھی ایک قول نقل کیا ہے۔ مگر اس کا جمہور نے اعتبار نہیں کیا۔

مسئلہ ۴ بنی ہاشم کو ھدیہ بکثرت روایات سے ثابت ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو لوگ آکر کچھ پیش کرتے تو معلوم فرمایا کرتے تھے کہ یہ ھدیہ ہے یا صدقہ؟ اگر صدقہ ہوتا تو لوگوں میں تقسیم فرمایا کرتے تھے۔ اور اگر ھدیہ ہوتا تو خود بھی تناول فرمالیا کرتے تھے۔ تو معلوم ہوا کہ بنی ہاشم اور سادات کے لیے ھدیہ بلا تردد جائز اور حلال ہے۔
طحاوی ج۱ ص۳۰۱ میں گیارہ بارہ روایات اسی مضمون کی موجود ہیں۔

مسئلہ ۵ بنی ہاشم کی زکوٰۃ بنی ہاشم کو دینا

یہاں یہ مسئلہ قابلِ غور ہے کہ ہاشمی کی زکوٰۃ ہاشمی کو دینا جائز ہے یا نہیں؟

www.besturdubooks.net

اس سلسلہ میں نخب الافکار قلمی ج۵ ص۳، شامی کراچی ج۲ ص۳۵، زیلعی ج۱ ص۳۰۲، طحطاوی علی المراقی ص۳۹۲، تاتارخانیہ ج۲ ص۲۷۵ میں دو قول نقل فرمائے ہیں۔

قول ۱ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول بطریق امام ابویوسفؒ نقل کیا جاتا ہے کہ بنی ہاشم کی زکوٰۃ بنی ہاشم کو دینا جائز ہے۔

قول ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول ثانی جو امام ابویوسفؒ سے مروی ہے اس میں اس بات کا ذکر ہے کہ بنی ہاشم کی زکوٰۃ بنی ہاشم کو دینا جائز نہیں ہے یہی قول راجح ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔ اور مالکیہؒ اور حنابلہؒ کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔ اور شافعیہ کا کوئی قول صراحت سے نہیں مل سکا۔

مسئلہ ۶ بنی ہاشم کو نفلی صدقہ

بنی ہاشم کے لئے نفلی صدقہ کے جواز اور عدم جواز کے متعلق علماء کے مختلف اقوال ملتے ہیں۔

قول ۱ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج۱ ص۶۲۳ میں نقل کیا گیا ہے کہ حضرات مالکیہ کے نزدیک بنی ہاشم کے لئے نفلی صدقہ بلا اختلاف جائز اور درست ہے۔

قول ۲ شامی کراچی ج۲ ص۳۵۱، مجمع الانہر ج۱ ص۲۲۴، عالمگیری ج۱ ص۱۸۹، البحر الرائق ج۲ ص۲۴۶ میں حنفیہ کا اجماع نقل کیا گیا ہے کہ نفلی صدقہ بنی ہاشم کے لئے حلال اور جائز ہے۔ البتہ ان کتابوں میں ایک ضعیف قول عدم جواز کا بھی ملتا ہے۔ جس کو جمہور نے نہیں لیا ہے۔ اور عدم جواز کے قول کو علامہ عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ج۵ ص۵ میں امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کی طرف منسوب کیا ہے، اور حضرت امام طحاویؒ نے طحاوی شریف ج۱ ص۳۰۱ میں امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ تینوں کی طرف منسوب کیا ہے۔ مگر حنفیہ کا فتویٰ بنی ہاشم کے لئے نفلی صدقہ کے جواز پر ہے۔

قول ۳ نخب الافکار قلمی ج۵ ص۷ میں حضرت امام شافعیؒ کے تین اقوال نقل

www.besturdubooks.net

کئے گئے ہیں (۱) ان کا قول راجح ہے۔ حضورؐ پر حرام اور آلِ رسولؐ پر حرام نہیں ہے۔ (۲) حضورؐ پر اور تمام بنی ہاشم پر حرام ہے۔ (۳) تمام بنی ہاشم کے لئے حلال ہے۔ اور حضورؐ کے لئے بھی حلال ہے۔ اور بذل المجہود مصری صفحہ ۱۹۵/۸ اور ہندی صفحہ ۵/۳ میں حضرت امام احمد بن حنبل کا ایک قول بھی جواز کا نقل فرمایا ہے۔ مگر امام احمد بن حنبل کے اصل مسلک سے متعلق کوئی واضح عبارت نہیں مل سکی۔

مسئلہ ۷ موالی بنی ہاشم کے لئے زکوٰۃ

موالی بنی ہاشم کے لئے زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ کے جواز اور عدمِ جواز کے متعلق دو قول ملتے ہیں۔

قول ۱ النخب الافکار قلمی صفحہ ۵/۶ الدر المختار کراچی صفحہ ۳۵/۲ مجمع الانہر صفحہ ۲۲۴/۱ میں نقل کیا گیا ہے کہ حضرات حنفیہ اہل کوفہ اور بعض مالکیہ حضرات حنابلہ کے نزدیک بنی ہاشم کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ ناجائز اور حرام ہیں۔ اس لئے کہ "مولی القوم منہم" کے اصول سے موالی بنی ہاشم بھی انہیں کے حکم میں ہوں گے۔ ان کی دلیل طحاوی شریف صفحہ ۲۹۹/۱ میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے۔

قول ۲ نیل الاوطار صفحہ ۵۹/۴ میں حضرت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق بنی ہاشم کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ جائز اور حلال لکھا ہے۔ اس لئے کہ بنی ہاشم کے لئے ان کی شرافت اور بلندی کی وجہ سے زکوٰۃ اور صدقۂ واجبہ حرام ہے۔ اور ان کے موالی کو شرافت و بلندی کا وہ مقام حاصل نہیں ہے۔

مسئلہ ۸ بنی ہاشم کے لئے زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ اور حل کتاب

بنی ہاشم اور سید کے لئے زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ حلال اور جائز ہیں یا نہیں؟

www.besturdubooks.net

توحضرت مصنفؒ نے اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے یہ باب قائم فرمایا ہے۔ اور یہ مسئلہ بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے چنانچہ اس کے متعلق فقہاء و محدثین کے دو قول ملتے ہیں۔

قول ۱ المنتخب الافکار قلمی ج۲ ص۲ تا ص۵ میں نقل فرمایا ہے کہ مالکیہ میں سے امام ابوبکر ابہری، شافعیہ میں سے امام ابوسعید اصطخری، حنابلہ میں سے ابوالبقاء کے نزدیک نیز شامی کراچی ج۲ ص۳۵، طحاوی شریف ج۱ ص۳۰۱، البحرالرائق ج۲ ص۲۴۷ میں ابوعصمہ کے طریق سے نقل فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ کی ایک روایت کے مطابق ہاشمی اور سید کے لئے بیت المال کے خمس کا سلسلہ ختم ہوجانے کے بعد زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ جائز اور حلال ہیں۔ اور نیل الاوطار ج۴ ص۵۸، معارف السنن ج۵ ص۲۶۶ میں بھی قریب قریب یہی نقل فرمایا ہے۔ اور یہی لوگ طحاوی شریف میں فذھب قومٌ الیٰ ھذا الحدیث الخ کے مصداق ہیں۔

قول ۲ حضرت امام ابوحنیفہ کی روایتِ مشہورہ میں اور امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام ابراہیم نخعیؒ اور جمہور فقہاء اور محدثین کے نزدیک ہاشمی اور سید کے لئے زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ ناجائز اور حرام ہیں۔ المنتخب ج۲ ص۵ اور علامہ موفق الدین بن قدامہؒ نے المغنی ج۲ ص۲۷۴ میں نقل فرمایا ہے کہ حرمت اور عدمِ جواز میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کہ جو مالدار اور غنی کے لئے ناجائز ہے وہی بنی ہاشم اور سید کے لئے بھی ناجائز اور حرام ہے۔ اور جو مالدار کیلئے جائز ہے وہی ان کے لئے بھی جائز ہے۔ اور حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ کا اصل مسلک اور فتویٰ بھی عدمِ جواز اور حرمت پر ہے۔ اگرچہ خمس بیت المال کا سلسلہ ختم ہوچکا ہے۔ کتابُ الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج۱ ص۶۲۱ تا ص۶۲۶۔ اور یہی لوگ طحاوی میں وخالفھُم فی ذٰلک اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

---

www.besturdubooks.net

حلِّ عبارات اور دلائل

اب مسئلہ ۵ کے دلائل کے لئے طحاوی شریف کے اندر تقریبا ساڑھے چار صفحات کی عبارت کے تحت فریقین کے دلائل کو اس ترتیب سے بیان کریں گے کہ اولاً پیچیدہ عبارات کا حل، ثانیاً فریق اول کی دلیل اور اس کا جواب، ثالثاً فریق ثانی کی طرف سے ایک دلیل اور ایک اشکال اور اس کا جواب، رابعاً دوسری دلیل اور دو اشکال وجواب، خامساً تیسری دلیل اور ایک اشکال وجواب پیش کرکے باب ختم کریں گے۔

اولاً حلِّ عبارات

ص ۲۹۷ س ۱۴ عیر المدینۃ یعنی مدینہ کا قافلہ ص ۲۹۷ س ۱۵ اواق یہ اوقیہ کی جمع ہے۔ اور ایک اوقیہ کا وزن چالیس درہم کا ہوتا ہے۔ تفصیل ایضاح النوادر ص ۱۹ ج ۲ میں دیکھئے۔ ص ۲۹۹ س ۲۰ نفاسۃ علینا یعنی حسدًا علینا ص ۲۹۹ س ۲۲ اخرجا ماتقرران ای اظہرا ماتجمعانہ فی صدورکما۔ یعنی جو بات تم نے اپنے دل میں رکھی ہے اس کو ظاہر کردو۔ ص ۲۹۹ س ۲۳ تواکلنا یعنی ایک کا دوسرے کو بات کرنے کا اختیار دینا۔ ص ۲۹۹ س ۲۴ قد بلغنا النکاح یعنی ہم بالغ ہوکر نکاح کے لائق ہوگئے۔ ص ۲۹۹ س ۲۵ تلمع یعنی آنکھوں سے اشارہ کرنا۔ ص ۲۹۹ س ۲۶ ادعوا محمیۃ الخ سے تقریبا پونے تین سطر کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ محمیۃ ایک صحابی کا نام ہے جن کو حضورؐ نے خمسِ مال کے امور میں مامور فرمایا تھا اور حضورؐ حضرت محمیہ بن جزء بن عبدیغوث اور نوفل ابن الحارث ابن عبدالمطلب کو بلوایا۔ اور حضرت محمیہ سے فرمایا کہ تم اپنی لڑکی کا نکاح فضل بن عباسؓ کے ساتھ کردو۔ تو انہوں نے فضل بن عباس کے ساتھ اپنی لڑکی کا نکاح کردیا۔ اور نوفل بن الحارث سے کہا کہ تم اپنی لڑکی کا نکاح عبدالمطلب بن ربیعۃ بن الحارث کے ساتھ کردو۔ چنانچہ انہوں نے تعمیل حکم میں اپنی لڑکی کا نکاح عبدالمطلب بن ربیعۃؓ کے ساتھ کردیا۔ اور حضرت محمیہ ابن جزءؓ سے فرمایا کہ تم ان دونوں جوانوں کی بیویوں کا مہر خمسِ مال میں سے

www.besturdubooks.net

ادا کر دو۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا اس حدیث کو علامہ ابن الاثیر جزریؒ نے اُسد الغابہ ج۳ ص۲۱۴
میں واضح الفاظ میں نقل فرمایا ہے۔ ص۳۰ س۱۸ یتعفرای یتمرغ یعنی بچہ کا اپنے
ہاتھ پیر سے گھسٹتا ہوا چلنا۔ ص۳۰ س۲۹ یترفق بمعنی نرمی سے کام لینا۔

ثانیاً فریقِ اول کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبد اللہ ابن عباس کی روایت ہے جس کا خلاصہ یہ
ہے کہ مدینۃ المنورہ میں تجارتی قافلہ آیا ہوا تھا تو حضورؐ نے کچھ سامان قافلہ
والوں سے خرید کر پھر اس کو چند اُوقیہ منافع لیکر فروخت کر دیا۔ پھر منافع
اور رأس المال سب کچھ بنی عبد المطلب کے محتاجوں پر صدقہ کر دیا، اور فرمایا
کہ میں آئندہ پھر کوئی چیز بھی نہیں خریدوں گا اور اس کا ثمن بھی میرے پاس نہیں
ہوگا۔ اس میں حضورؐ کا بنی ہاشم پر صدقہ کرنا واضح طور سے پایا گیا ہے۔
لہٰذا بنی ہاشم کے لئے صدقہ جائز ہوگا۔

جواب ص۲۹ س۱۱ ولیس علی اھل ھٰذہ المقالۃ عندنا حجۃ فی الحدیث
الاول الخ سے تقریباً ساڑھے سات سطروں میں فریقِ اول کی
دلیل کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صدقہ کی دو قسمیں ہیں۔
قسم ۱ صدقاتِ واجبہ، کفارات، زکوٰۃ وغیرہ۔ یہ چیزیں مالداروں پر
حرام ہیں۔ اور جو اشیاء مالداروں پر حرام ہیں وہ بنی ہاشم پر بھی حرام ہوتی
ہیں۔ لہٰذا مذکورہ اشیاء بنی ہاشم پر حرام ہوں گی۔
قسم ۲ ھدیہ اور ہبہ وغیرہ اور یہ چیزیں مالداروں پر حرام نہیں ہیں لہٰذا بنی ہاشم
پر بھی یہ چیزیں حرام نہیں ہوں گی۔
اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی عبد المطلب کے محتاجوں اور بیواؤں کو جو صدقہ
فرمایا تھا وہ از قبیلِ صدقاتِ واجبہ اور قسم اول میں سے نہیں تھا بلکہ قسمِ
ثانی یعنی ھدیہ اور ہبہ کے قبیل سے تھا۔ جو کہ بنی ہاشم اور مالدار سب کے لئے
بلا تردد حلال اور جائز ہے۔ اور کبھی کبھی ہبہ کو بھی صدقہ کے لفظ سے تعبیر کیا

جاتا ہے۔ اور یہاں پر ایسا کیا گیا ہے۔

ثالثاً فریقِ ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کریں گے۔

دلیل ۱ ص۲۹۷ س۲۶ لانہ قد روی عن ابن عباسؓ الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں فریقِ ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جاتی ہے۔ اور دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ حضورؐ نے بنی ہاشم کو اس بات کے لئے خاص کرلیا ہے کہ صدقہ کا مال نہ کھائیں اور اس مضمون کی روایت کو حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور فصلِ اوّل کی روایت بھی حضرت ابن عباسؓ کی ہے۔ لہٰذا ایک راوی سے دو قسم کی متضاد روایتیں ثابت ہوئیں۔ اور دونوں قسم کی روایات میں تطبیق کی دو ہی شکلیں ہو سکتی ہیں۔

شکل ۱ فصل اوّل کی روایت ہبہ اور ھدیہ پر محمول ہوگی۔ اور فصل ثانی کی روایت زکوٰۃ اور صدقۂ واجبہ پر محمول ہے۔

شکل ۲ فصلِ اوّل کی روایت دورِ نبوّت کی ہے۔ اور فصلِ ثانی کی روایت دورِ نبوّت کے بعد کی ہے۔ لہٰذا پہلی والی روایت بعد والی روایت سے منسوخ ہو جائے گی۔ اور بعد والی روایت ناسخ ہوگی۔ اس لئے فصل اوّل کی روایت سے استدلال درست نہ ہوگا۔ کیونکہ فصلِ اوّل کی روایت کا حکم باقی رہتے ہوئے فصلِ ثانی کی روایت بیان کرنا ممکن ہی نہیں ہو سکتا۔

اشکال ص۲۹۸ س۵ فان احتج محتجٌ فی اباحۃ الصدقۃ علیھم الخ سے تقریباً اٹھائیس سطروں میں اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اور اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ حضورؐ نے بنی ھاشم اور اولادِ رسولؐ پر باغ فدک اور خیبر کے مال غنیمت کے خمس وغیرہ سے صدقہ فرمایا ہے، جس کا کوئی انکار نہیں کر سکتا ہے۔ اور حضرت مصنفؒ نے اشکال کو واضح کرنے کے لئے تین صحابہ کی روایات کو

www.besturdubooks.net

چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
صحابی ۱؎ حضرت عائشہؓ کی روایت کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے سوال کیا کہ مدینۃ المنورہ اور فدک اور خیبر کے خمس جو حضورؐ کے صدقہ میں سے ہیں وہ میراث میں حضرت فاطمہؓ کو دیدیں تو حضرت صدیق اکبرؓ نے فرمایا کہ خود حضورؐ کا ارشاد ہے اِنَّا لَا نُورِثُ مَا تَرَکْنَا صَدَقَۃٌ کہ ہم وارث نہیں بناتے ہیں اور جو کچھ ہم چھوڑتے ہیں وہ صدقہ ہے۔ اور آلِ محمدؐ اس کے مالک نہیں ہو سکتے۔ بلکہ ضرورت کے مطابق اس میں سے کھا سکتے ہیں۔ اور حضرت صدیق اکبرؓ نے کہا کہ میں وہی کروں گا جو حضورؐ نے کیا ہے۔ اس کے خلاف ہرگز نہیں کروں گا کہ مذکورہ صدقات کا مالک نہیں بناؤں گا۔ ہاں البتہ اس میں سے ضرورت کے مطابق کھانے کو دے سکتا ہوں۔
صحابی ۲؎ حضرت مالک بن اوسؓ کی روایت کو تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے جس میں حضرت عباسؓ اور حضرت علیؓ کا حضرت عمرؓ کی خدمت میں مقدمہ پیش کرنے کا واقعہ ہے۔ اس کا حاصل بھی وہی ہے جو حضرت عائشہؓ کی روایت میں گذر چکا ہے۔
صحابی ۳؎ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کو ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
اس کا حاصل یہ ہے کہ حضور نے فرمایا کہ دراہم و دینار اور دنیاوی مال و دولت میری وراثت میں تقسیم نہیں ہوں گے۔ اور جو کچھ میں اپنے اہل و عیال اور خدمتگار کے خرچ و اخراجات کے بعد چھوڑوں گا وہ سب عام مسلمانوں کے لئے صدقہ ہے اور میرے اہل و عیال اس میں سے کھا سکتے ہیں۔ خرچ کرنے میں وارث بن کر مالک نہیں ہو سکتے۔
اَب ان تمام روایات سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضورؐ اور حضرت فاطمہؓ سمیت تمام آلِ رسولؐ نے مذکورہ صدقات میں سے حضورؐ کی زندگی میں کھایا ہے۔ لہٰذا اس سے بنی ہاشم کے لئے ہر قسم کے صدقات کا جواز ثابت ہو گا۔

www.besturdubooks.net

جواب ص۲۹۹ س۱۴ فالحجۃ علیہم فی ذٰلک ان تلک الصدقۃ کصدقات الاوقاف الخ سے تقریباً تین سطر کے اندر مذکورہ طویل اشکال کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ اشکال میں ذکر کردہ صدقات کا حکم اوقاف کے صدقات کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح وقف علی الاولاد کی مالک اولاد نہیں بن سکتی مگر اس کی آمدنی میں سے کھا سکتی ہے، چاہے اولاد مالدار ہو یا فقیر ہر ایک کے لئے وقف علی الاولاد کی آمدنی حلال ہے، اسی طرح مذکورہ صدقات کا حکم بھی ہے کہ بنی ھاشم ان کے مالک نہیں بن سکتے۔ مگر آمدنی میں شریک ہو کر کھا سکتے ہیں۔ اور وقف علی الاولاد کی آمدنی صدقاتِ واجبہ کے حکم میں نہیں ہوتی بلکہ ہبہ کے حکم میں ہوتی ہے۔ جو سب کے لئے حلال ہے۔ لہٰذا اشکال باقی نہیں رہیگا۔

رابعاً۔ فریقِ ثانی کی دلیل ۲

ص۲۹۹ س۱۷ ثم قد جاءت بعد ھٰذہ الاثار عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الخ سے تقریباً بائیس ۲۲ سطروں میں فریقِ ثانی کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بنی ہاشم کے لئے صدقہ اور زکوٰۃ کی حرمت پر متواتر روایات مروی ہیں۔ ان میں سے تین صحابۂ کرامؓ کی روایات چار سندوں کے ساتھ نقل کی جاتی ہیں۔

صحابی ۱ حضرت حسنؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ نقل کی جاتی ہے۔
— کہ حضرت حسنؓ فرماتے ہیں کہ صدقہ کی کھجوروں میں سے ایک کھجور لیکر میں نے منہ میں ڈال لی، تو حضورؐ نے مع لعاب کے میرے منہ سے نکال کر کھجوروں میں ڈال دی اور فرمایا کہ آلِ محمدؐ کے لئے صدقہ حلال نہیں ہے۔

صحابی ۲ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔
— اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ارقم بن ارقم الزہریؓ کو صدقات پر عامل بنایا گیا تو انہوں نے حضورؐ کے آزاد کردہ غلام حضرت ابو رافع سے درخواست کی

کہ آپ بھی میرے ساتھ چلیں، تو حضرت ابو رافعؓ نے حضورؐ سے اس کا سوال کیا، تو حضورؐ نے فرمایا کہ صدقہ محمد اور آلِ محمد پر حرام ہے۔ اور کسی قوم کا آزاد کردہ غلام بھی اسی قوم کے حکم میں ہوتا ہے۔ یہ حدیث شریف ماقبل میں بیان کردہ مسئلہ کے میں موالیِ بنی ھاشم کے لئے صدقاتِ واجبہ کی حرمت کے قائلین کے لئے مستدل ہے۔

صحابی ۲: حضرت عبدالمطلب بن ربیعہ بن الحارث کی روایت ایک سند کیساتھ نقل کی جاتی ہے۔ روایت کافی لمبی ہے۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت ربیعہ بن الحارث نے اپنے بیٹے عبدالمطلب کو اور حضرت عباسؓ نے حضرت فضل بن عباس کو صدقات پر عامل بن کر کام کرکے اُجرت حاصل کرنے کے لئے حضورؐ کی خدمت میں بھیجنے کا ارادہ کیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ حضورؐ ایسا نہیں کریں گے۔ تو ان دونوں نے کہا کہ ہم پر حسد کرکے علیؓ ایسا کہہ رہے ہیں اور حضرت علیؓ سے کہا کہ تم کو تو حضور کا داماد ہونا حاصل ہے۔ ہم تم پر اس میں حسد نہیں کرسکتے، تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میں ابوالحسن ہوں، یعنی ابوالحسن کسی پر حسد نہیں کرسکتا۔ تمہاری مرضی بھیج کر دیکھ لو۔ تو ان دونوں کے حضور کی خدمت میں پہنچنے پر حضورؐ نے فرمایا انّ الصدقۃ لا تنبغی لآلِ محمدٍ انما ھی اوساخ الناس۔ الحدیث۔ یہ فرماکر ان دونوں کا نکاح کردادیا۔ جس کی وضاحت ماقبل میں حلِ عبارات کے تحت گذر چکی ہے۔ کہ حضرت محمیہ بن جزء بن عبدیغوث نے مالِ غنیمت کے خمس میں سے حضورؐ کے حکم سے فضل بن عباسؓ اور عبدالمطلب ابن ربیعہ کی بیوی کا مہر ادا کردیا ہے۔ لہٰذا ان تمام روایات کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ بنی ھاشم کے لئے زکوٰۃ وصدقہ واجبہ کسی بھی طرح سے حلال نہیں ہے۔ کیونکہ اوساخ الناس کی علت ایک ایسی علت ہے جو مالِ زکوٰۃ وصدقہ سے کبھی بھی منفک نہیں ہوسکتی ہے۔

اشکالات:۔ مذکورہ دلیل پر علی الترتیب دو اشکال اور ساتھ ساتھ

ان اشکالات کے جوابات بھی پیش کئے جاتے ہیں۔

اشکال نمبر ۱ ص۲۹۹ س۱۸ فان قال قائل فقد اصدق عنہما من الخمس الخ سے آدھی سطر کی عبارت سے یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ حضرت محمیہ بن جزء ابن عبدالغوث نے حضرت فضل بن عباسؓ اور حضرت عبدالمطلب بن ربیعہ کی بیویوں کا مہر خمس ہیں سے ادا فرمایا ہے۔ اور خمس کا حکم بھی تو صدقات کے حکم میں ہے اس سے تو صدقات سے فائدہ اٹھانا لازم آجاتا ہے۔

جواب ص۲۹۹ س۱۸ قیل لہ قد یجوز ان یکون ذٰلك من سھم ذوی القربیٰ الذی فی الخمس الخ سے تقریباً انتالیس ۳۹ سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت محمیہؓ نے حضورؐ کے حکم سے حضرت فضل بن عباسؓ اور عبدالمطلب بن ربیعہ کی طرف سے ان کی بیویوں کا جو مہر خمس بیت المال میں سے ادا فرمایا ہے وہ درحقیقت خمس میں سے ذوی القربیٰ کا جو حصہ مقرر ہوتا ہے وہ انہوں نے ادا فرمایا ہے۔ اور یہ دونوں حضرات بھی منجملہ ذوی القربیٰ میں سے ہیں۔ اور خمس بیت المال صدقات محرمہ سے خارج ہے۔ اور صدقات واجبہ اوساخ الناس میں سے ہیں۔ اور خمس اوساخ النّاس میں سے نہیں ہے۔ بلکہ خمس از قبیلِ ہبہ اور ھدیہ ہے۔ اور ہبہ اور ھدیہ حضورؐ اور حضورؐ کے خاندان کے لئے حلال ہے۔ اس لئے اشکال درست نہ ہوگا۔ اور حضرت مصنفؒ نے اس جواب کی تائید کے لئے نو ۹ صحابہؓ کرام کی روایات کو چودہ ۱۴ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱ حضرت سلمان فارسی کی روایت کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے کہ حضرت سلمان فارسیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضورؐ کی خدمت میں صدقہ پیش کیا تو حضورؐ نے اس کو واپس کر دیا اور جب ھدیہ پیش کیا تو قبول فرمالیا۔ ان کی دوسری روایت اگرچہ طویل ہے مگر ماحصل دونوں کا ایک ہی ہے۔

www.besturdubooks.net

صحابی ۲: حضرت ابورافعؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔ اس میں یہی ارشاد ہے کہ آلِ محمد کے لئے صدقہ حلال نہیں ہے۔ اور آزاد کردہ غلام مالک کی قوم میں داخل ہوا کرتا ہے۔

صحابی ۳: حضرت ام کلثوم بنت علی عن ہرمز کے طریق سے ایک سند کے ساتھ نقل کیا ہے۔ اس کا ماحصل بھی وہی ہے جو ابورافع کی روایت میں گذر چکا ہے۔

صحابی ۴: حضرت ابوہریرہؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ جو غیر مرتب ہیں ایک میں حضرت حسنؓ کے منہ سے کھجور نکالنے کا واقعہ ہے۔ دوسری میں خود حضورؐ کا واقعہ ہے کہ حضورؐ نے اپنے فراش پر ایک کھجور پاکر اٹھالی تاکہ تناول فرمائیں مگر صدقہ کے خطرہ سے رکھدیا اور تناول نہیں فرمایا۔

صحابی ۵: حضرت بہز بن حکیمؒ کی روایت دو سندوں کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔ دونوں کا حاصل یہی ہے کہ جب کوئی شخص کوئی چیز لیکر آتا تو معلوم فرماتے کہ ھدیہ ہے یا صدقہ۔ اگر ھدیہ ہوتا تو قبول فرماتے اور اگر صدقہ ہوتا تو مسترد فرماتے۔

صحابی ۶: حضرت انسؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔ اس کا حاصل بھی وہی ہے جو اُوپر کی روایات میں گذر چکا ہے۔

صحابی ۷: حضرت ابوعمیرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ نقل فرمائی ہے اس کا حاصل بھی وہی ہے جو اُوپر کی روایات میں گذر چکا ہے۔ نیز اس میں حضرت حسنؓ کے منہ سے کھجور نکالنے کا ذکر بھی ہے۔

صحابی ۸: حضرت ابولیلیٰؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ منقول ہے۔ اس کا حاصل بھی وہی ہے جو اُوپر گذر چکا ہے۔

صحابی ۹: حضرت بریدہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ منقول ہے۔ اس میں حضرت سلمان فارسیؓ کے ھدیہ پیش کرنے کا واقعہ ہے۔ جس میں ھدیہ قبول کرنے اور صدقہ کو مسترد کرنے کا ذکر ہے۔ اب ان تمام روایات پر غور کیا جائے تو صاف واضح ہوجاتا ہے کہ بنی ھاشم کے لئے صدقہ

www.besturdubooks.net

حلال نہیں ہے۔ اور مذکورہ روایات میں سے کوئی روایت منسوخ بھی نہیں ہے۔
لہٰذا خمس کا حلال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ خمس از قبیل صدقہ نہیں ہے۔
بلکہ از قبیلِ ہبہ اور ھدیہ ہے۔

اشکال ۲ ص۱۱ فان قال قائل تلک الصدقۃ انما ھی الزکوٰۃ خاصۃ الخ سے تقریباً ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ جس صدقہ کو بنی ھاشم کے لئے حرام قرار دیا ہے اس سے صرف زکوٰۃ مراد ہے۔ زکوٰۃ کے علاوہ دیگر صدقہ واجبہ اس میں داخل نہیں ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ کے علاوہ صدقات واجبہ بنی ھاشم کے لئے حلال ہونا چاہیے۔

جواب ص۱۱ قیل لہ فی ھٰذہ الاثار ما قد دفع ما ذھبت الیہ الخ سے تقریباً چھ سطروں میں اشکال کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ روایات میں ان باتوں کا جواب و دفعیہ موجود ہے جن کو آپ ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ جیسا کہ حضرت بہز بن حکیمؓ کی روایت میں صاف لفظوں میں موجود ہے۔ کہ جب کوئی چیز لائی جاتی تو حضور یہ معلوم فرماتے کہ یہ صدقہ ہے یا ھدیہ؟ اگر صدقہ کہا جاتا ہے تو صحابۂ کرامؓ سے فرماتے کہ تم لوگ کھالو۔ اور صدقہ لانے والے مسئول سے صرف اتنا معلوم کرتے تھے کہ صدقہ ہے یا ھدیہ؟ اور صدقہ کے بعد پھر زکوٰۃ ہے یا غیر زکوٰۃ کا سوال نہیں فرماتے تھے۔

اسی طرح حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ نیز حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت میں نفلی صدقہ معلوم ہوتا ہے جس کو حضور نے مسترد فرمایا ہے۔ معلوم ہوا کہ ہر قسم کا صدقہ حضورؐ اور حضورؐ کے خاندان کیلئے جائز نہیں ہے۔ چاہے زکوٰۃ ہو یا صدقہ فطر اور کفارات وغیرہ سب کا حکم یکساں ہے۔

اور حضرت سلمان فارسیؓ کی یہ روایت ان لوگوں کے لئے بھی مستدل ہے جو نفلی صدقہ کو بھی ممنوع اور ناجائز ثابت کرتے ہیں۔ لہٰذا اب یہ اشکال باقی نہیں رہے گا۔

www.besturdubooks.net

خامسًا۔ دلیل ۲ نظر طحاوی ص ۳۰۱ س ۱۴ والنظر ایضًا یدل علی استواء حکم الفرائض والتطوع فی ذلک الخ

سے تقریبًا سات سطروں میں امام طحاویؒ نظر قائم کرکے عقلی دلیل پیش کرتے ہیں۔ کہ اوپر حضرت سلمان فارسیؓ وغیرہ کی روایات سے واضح ہوتا ہے کہ صدقاتِ مفروضہ اور صدقاتِ نافلہ دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اور جس طرح مالدار اور ھاشمی کے لئے صدقاتِ مفروضہ حرام ہیں اسی طرح صدقاتِ نافلہ بھی ان کے لئے حرام ہوجائیں گے۔ مگر امام طحاوی کی یہ نظر ان لوگوں کے لئے مستدل بن سکتی ہے جن کے یہاں ہاشمی اور مالدار کے لئے صدقاتِ نافلہ بھی حرام ہیں۔ حضرت امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ یہی امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ کا قول ہے۔ مگر حضرت امام طحاوی کی یہ بات ہماری سمجھ سے بالاتر ہے۔ اس لئے کہ جمہور فقہاء احناف نے ہاشمی اور غنی کے لئے نفلی صدقہ کو حلال اور جائز نقل فرمایا ہے جس کی ہم نے ماقبل میں مسئلہ ۶ کے تحت وضاحت کردی ہے۔

نیز امام طحاویؒ نے نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ خمس بیت المال ختم ہوجانے کے بعد ہاشمی کے لئے ہر قسم کا صدقہ حلال ہے۔ اس قول کو بھی جمہور نے تسلیم نہیں کیا ہے۔ اس لئے کہ اوساخ الناس کی علت صدقاتِ واجبہ سے کبھی منفک نہیں ہوسکتی۔ نیز بروایت امام ابویوسف صدقاتِ واجبہ کی حرمت کا جو قول مشہور ہے امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ اور حنفیہ کا فتویٰ بھی اسی پر ہے۔

اشکال ص ۳۰۱ س ۱۵ فان قال قائل افتکرھھا علی موالیھم الخ کی آدھی سطر کی عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ کیا بنی ھاشم کے آزاد کردہ غلاموں پر صدقاتِ واجبہ حرام ہیں۔؟

جواب ص ۳۰۱ س ۱۵ قلت نعم لحدیث ابی رافع الخ سے تقریبًا ایک سطر کی عبارت سے جواب دیا جاتا ہے کہ ابھی ماقبل میں حضرت ابورافعؓ

www.besturdubooks.net

کی روایت سے وضاحت کی جا چکی ہے کہ حضورؐ نے وانّ مولی القومِ من انفسہم کے الفاظ سے بنی ہاشم کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے صدقاتِ واجبہ کو حرام قرار دیا ہے۔ نیز امام ابو یوسفؒ کی کتاب الاملاء میں نقل کیا گیا ہے کہ عدمِ جواز پر حنفیہ میں سے کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

مسئلہ۹ بنی ہاشم کیلئے عامل بن کر اُجرت میں زکوٰۃ لینا

ص۳۰۱ س۲۷ فان قال قائل افتکرہ للھاشمی ان یعمل علی الصدقۃ الخ سے باب کے اخیر تک اشکال وجواب کی شکل میں یہ مسئلہ پیش کرتے ہیں کہ بنی ہاشم کے لئے صدقات کے وصول کرنے پر عامل بن کر اُجرت میں زکوٰۃ وصدقہ حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں۔؟

تو حضرت امام طحاویؒ ص۳۰۱ س۲۸ میں قلتُ لا کے ایک لفظ سے جواب دیتے ہیں کہ عامل بن کر اُجرت میں صدقاتِ واجبہ حاصل کرنا بلا کراہت جائز اور حلال ہے۔ کہ جس طرح مالداروں کے لئے حلال ہے اسی طرح ہاشمی کے لئے بھی حلال ہے۔

اب اس کے بعد حضرت امام طحاویؒ اس مسئلہ کو اس طریقہ سے واضح فرماتے ہیں کہ اوّلاً ایک اشکال نقل کرکے اس کے دو جواب دیں گے۔ اس کے بعد ائمۂ مذاہب کا اختلاف نقل کرکے مختلف روایات سے استدلال کرکے جواز کے قائلین کے قول کو ترجیح دیں گے۔ مگر حنفیہ کا فتویٰ عدمِ جواز پر ہے (درمختار کراچی ص۲۰۹/۲ ص۳۳۹/۲)

اشکال ص۳۰۱ س۲۸ فان قال ولم وفی حدیث ربیعۃ بن الحارث الخ سے تقریباً ایک سطر کی عبارت میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ عامل بن کر اُجرت میں صدقاتِ واجبہ حاصل کرنا حرام کیوں نہیں؟ جبکہ ماقبل میں حضرت عبد المطلب بن ربیعہ الحارث کی طویل روایت میں حضورؐ نے حضرت فضل بن عباسؓ اور عبد المطلب بن ربیعہؓ کو عامل بنانے سے انکار فرماکر خمسِ بیت المال سے مہر ادا کرکے ان کا نکاح کردیا ہے۔ اگر حلال ہوتا تو حضورؐ ان دونوں کو اس

www.besturdubooks.net

کام سے نہ روکتے۔ لہٰذا جائز نہیں ہونا چاہئے۔

جوابات

مذکورہ اشکال کے دلّو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب ا ص۲۸۰ س۱۸ قلت مافیه منع من ذلك الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ ان لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے فقر واحتیاج کو دُور کرنے اور اس پر روک لگانے کے لئے عامل بن کر اجرت میں صدقہ حاصل کرنے کی درخواست کی تھی۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے فقر واحتیاج پر بجائے عُمالہ سے سدِ باب کرنے کے خمسِ بیت المال سے سدِباب اور روک لگایا ہے۔ اس لئے اس کام سے نہیں روکا ہے کہ ان کے لئے ناجائز ہے بلکہ اس لئے اس کام سے روکا ہے کہ یہ ضرورت دوسرے طریقہ سے بھی پوری ہو سکتی ہے۔

جواب ۲ ص۲۸۰ س۲۹ وقد یجوز ایضاً ان یکون اراد بمنعهم الخ سے تقریباً پونے پانچ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مالِ زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ سے لوگوں کے گناہوں کا میل اور گندگی اُتر جاتی ہے۔ اگرچہ اپنے عمل و محنت کے ذریعہ سے اس کا حاصل کرنا ہاشمی کے لئے جائز اور حلال ہے۔ مگر پھر بھی یہ چیز گھٹیا اور لوگوں کی نگاہوں میں حقیر ہونے کی وجہ سے اسکی ملازمت و نوکری کو پسند نہیں فرمایا ہے۔ ورنہ عامل بن کر بطور عُمالہ اور جُعالہ مالِ زکوٰۃ حاصل کرنا ہاشمی کے لئے حرام اور ناجائز نہیں ہے۔ بلکہ غنی کی طرح جائز ہے۔ چنانچہ ایک دفعہ حضرت عباسؓ کے حضورؐ سے اس کام کی درخواست کرنے پر حضورؐ نے جواب دیا کہ میں تم کو لوگوں کے گناہوں کے غسالہ پر عامل بنانا پسند نہیں کرتا۔ تو حضورؐ نے غسالۃ الناس ہونے کی وجہ سے ممانعت فرمائی ہے۔ حرام ہونے کی وجہ سے منع نہیں فرمایا ہے۔

---

www.besturdubooks.net

بنی ہاشم کا عامل بن کر زکوٰۃ حاصل کرنے پر ائمہؒ کا اختلاف

اب یہاں سے علماء کا اختلاف بیان کیا جاتا ہے چنانچہ ہاشمی کے عامل بنکر مدِ زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ سے اُجرت اور عُمالہ حاصل کرنے میں علماء کے دو مذہب ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ھاشمی کے لئے عامل بن کر مدِ زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ میں سے اُجرت اور عُمالہ حاصل کرنا حرام تو نہیں ہے مگر مکروہ تحریمی ہے۔ اسی کی طرف حضرت مصنفؒ نے وقد کان ابو یوسفؒ یکرہ لبنی ھاشم الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔ اور اسی پر حنفیہؒ کا فتویٰ ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام محمدؒ کے نزدیک، نیز حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے ایک قول کے مطابق ہاشمی کا عامل بن کر اُجرت میں صدقاتِ واجبہ حاصل کرنا جائز اور درست ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔ اور یہی النخب الافکار قلمی ج۵ صـ۳۸ بدائع بحوالہ النخب ج۵ صـ۲۳ میں مذکور ہے۔ اور حضرت مصنفؒ نے انہی لوگوں کی طرف وخالف ابا یوسف فی ذٰلک اٰخرون الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

دلائل

فریق اول کی دلیل ص۳۰۲ س۵ لان الصدقۃ تخرج من مال المتصدق الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ صدقہ اس کو کہا جاتا ہے جس کو متصدق کے مال میں سے نکال کر ان اصنافِ ثمانیہ کی ملکیت میں منتقل کر دیا جاتا ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں نام بنام ذکر کر دیا ہے۔ لہٰذا اگر جائز قرار دیا جائے تو خود متصدق بھی بعض حصہ کا مالک ہو جائے گا کہ متصدق خود عامل بن کر صدقہ وصول کرنے میں اپنے مال کی زکوٰۃ بھی وصول کرتا ہے۔ اور اس کو اُجرت میں حاصل کرے گا۔ جو اسکے لئے حلال نہیں ہے۔

نیز حضرت امام ابو یوسفؒ نے ماقبل میں حضرت ابو رافعؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضورؐ نے ان کو عامل بن کر اجرت میں مدِ زکوٰۃ سے عمالہ حاصل کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اور حضرت ابو رافع کا واقعہ ماقبل میں دو جگہ گذرا ہے۔

۱؎ طحاوی ص۲۹۹ ج۱ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ارقم بن ارقمؓ کے ساتھ جانے سے متعلق ہے۔ ۲؎ طحاوی ص۳۰۰ ج۱ میں خود حضرت ابو رافع کی روایت میں بنی مخزوم کے ایک شخص کے ساتھ جانے سے متعلق ہے۔

جواب حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ انہوں نے یہ جو فرمایا ہے کہ متصدق بھی بعض زکوٰۃ کا مالک ہوجاتا ہے۔ یہ خرابی صرف بنی ہاشم کے حق میں پیش نہیں آتی بلکہ غیر بنی ہاشم جن کا عامل بن کر زکوٰۃ میں سے عمالہ حاصل کرنا سب کے نزدیک جائز ہے اس کے حق میں بھی یہ خرابی لازم آتی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ شریعت نے اس خرابی کو ساعی اور عامل کے حق میں باقی نہیں رکھا بلکہ اس کو معاف کردیا ہے۔ جو ہاشمی وغیر ہاشمی سب کے حق میں برابر ہے۔ اور حضرت ابو رافع کو اس لئے منع فرمایا تھا کہ اسی کام میں جو عمالہ حاصل ہوتا ہے وہ بہر حال غسالۃ الناس ہے۔ اگرچہ عمالہ میں اس کا حاصل کرنا سب کے لئے حلال ہے، لیکن پھر بھی اس کو گھٹیا سمجھا جاتا ہے۔ اس لئے حضورؐ نے موالی بنی ہاشم کے لئے پسند نہیں فرمایا ہے۔ اگرچہ فی نفسہٖ حلال ہے۔

فریقِ ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص۳۰۲ ج۱ لا، انما یجتعل علی عملہ الخ سے تقریباً دو سطر میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ عامل بن کر مالِ صدقہ سے عمالہ اور اجرت حاصل کرنا غنی اور مالدار کے لئے جائز اور حلال ہے۔ تو جس طرح مالدار کیلئے حلال ہے اسی طرح بنی ہاشم کے لئے بھی حلال ہوگا۔ کہ جس طرح مالداروں کے غناء

www.besturdubooks.net

نے ان پر حرام نہیں کیا ہے۔ اسی طرح بنی ہاشم کے نسب کا شرف ان پر حرام نہیں کریگا۔

دلیل ۲ ص ۳۰۲/۱ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما تصدق بہ علی بریرۃؓ انہ اکل منہ الخ سے باب کے آخر تک تقریباً تیئس ۲۳ سطروں میں بہت سی روایات سے استدلال کرکے دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جب گھر کی باندیوں اور خدمتگار کے پاس صدقہ کی چیز آجاتی اور وہ حضور کے گھر والوں کو ھدیہ کر دیتے تو حضورؐ اس میں سے بخوشی تناول فرمالیا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اس کے لئے صدقہ ہے اور ہمارے لئے ھدیہ ہے۔ تو جس طرح مالِ صدقہ بذریعہ ھدیہ ہاشمی کے لئے جائز اور حلال ہے اسی طرح مالِ صدقہ ہاشمی کے لئے بذریعہ عمل جائز اور حلال ہوگا۔

اور اس مدعیٰ کی تائید کے لئے حضرت امام طحاویؒ نے اس مضمون کی روایات کو پانچ صحابۂ کرامؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عائشہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت جویریہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت امِ عطیہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت امِ سلمہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

کہ جس طرح حضرت بریرہؓ وغیرہ کے صدقہ کی چیزیں ھدیہ کی وجہ سے حیثیت بدل کر حضورؐ کے لئے حلال ہوگئی تھیں اسی طرح عامل بن کر عمالہ کی شکل میں اُجرت کی وجہ سے بھی مالِ صدقہ کی حیثیت بدل کر ہاشمی کے لئے جائز اور حلال ہوجائے گا۔ جیسا کہ مالدار ابن السبیل کے لئے حالت بدلنے کی وجہ سے زکوٰۃ حلال ہوجاتی ہے، اسی طرح حالت بدلنے کی وجہ سے ہاشمی کے لئے عمالہ میں زکوٰۃ حلال ہوجاتی ہے۔ یہی نظر اور غور وفکر کا تقاضا بھی ہے۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول کے بہ نسبت یہی جمہور

www.besturdubooks.net

کا قول زیادہ صحیح اور راجح ہے۔ مگر در مختار وغیرہ کتب فقہ میں حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول کو راجح قرار دیکر اسی پر حنفیہ کا فتویٰ بتلایا ہے۔ (در مختار کراچی ص۲۸۹ ج۲ ص۳۳۹ ج۲)

حل عبارات

ص۳۰۲ س۹ الذین یحرم علیہم نسبہم اخذ الصدقۃ ۔ یعنی وہ لوگ جن پر ان کے نسب کا شرف صدقہ ان پر حرام کرتا ہے

ص۳۰۲ س۲۶ نُسیبۃ یہ حضرت ام عطیہ بنت کعب کا نام ہے۔

ص۳۰۲ س۲۹ زینب الثقفیۃ یعنی حضرت زینب بنت عبداللہ بن مُعاویہ الثقفیہ۔ یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی زوجہ تھی، دستکاری کیا کرتی تھی، ان کا لقب رابطہ تھا، یہی وہ خاتون ہیں جنہوں نے اپنے شوہر کو زکوٰۃ وصدقہ دینے سے متعلق حضورؐ سے سوال کیا تھا، اس کی تفصیل آئندہ باب المرأۃ ھل یجوز لھا ان تعطی زوجھا من زکوٰۃ مالھا کے تحت آرہی ہے۔

باب ذی المرۃ السوی الفقیر ھل یحل لہ الصدقۃ ام لا

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیرِ غور ہے کہ اگر کوئی شخص صحیح تندرست طاقتور کمانے کے لائق ہو مگر فقیر ہو تو اس کے لئے زکوٰۃ اور صدقہ واجبہ حلال ہے یا نہیں؟ یہ حضرت مصنفؒ نے اس بات کی وضاحت کرنے کے لئے یہ باب باندھا ہے۔

اور ہم اس باب کے مسائل کو اس ترتیب سے پیش کریں گے کہ اولاً ائمہ کے مذاہب ثانیاً فریقِ اول کے دلائل اور ان کے جوابات ۔ ثالثاً فریقِ ثانی کے دلائل رابعاً ایک اشکال اور اس کا جواب ۔ خامساً پیچیدہ عبارات کا حل پیش کرکے باب ختم کریں گے۔

اولاً۔ ائمہؒ کے مذاہب

صحیح تندرست طاقتور کمانے کے لائق شخص کیلئے زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ حلال ہیں یا نہیں۔؟

تو اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، قاسم بن سلامؒ

www.besturdubooks.net

وغیرہ کے نزدیک ایسے صحیح تندرست شخص کے لئے زکوٰۃ اور صدقۂ واجبہ حلال اور جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابو جعفر فذهب قومٌ الی ان الصدقة لاتحلّ لذی مرّة السّوی الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ امام مالکؒ اور ابن جریر طبریؒ، وغیرہ کے نزدیک صحیح تندرست شخص جو کمانے کے لائق ہے وہ اگر فقیر ہو تو اس کے لئے زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ حلال اور جائز ہیں۔ بس زکوٰۃ وصدقاتِ واجبہ کے حلال ہونے کے لئے صرف فقیر ہونا شرط ہے، چاہے فقیر صحیح تندرست ہو یا معذور واپاہج سب کے لئے جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذٰلك اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

ثانیاً فریق اوّل کے دلائل ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں اور ساتھ ساتھ جواب بھی پیش کیا جائیگا۔

دلیل ۱ ان کی دلیل ۱ باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں صاف لفظوں میں یہ حکم بیان کیا گیا ہے کہ مالدار کے لئے صحیح تندرست، قوت والا شخص جو کمانے کی قدرت رکھتا ہے اس کے لئے صدقہ حلال نہیں ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے تین صحابہ کرامؓ سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ قبیلہ بنی ہلال کے ایک شخص سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت ابو ہریرہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ایسے صحیح تندرست آدمی کے لئے زکوٰۃ حلال نہیں ہے۔

جواب ص۲۰۳ س۱۷ وذهبوا فی تأویل هٰذه الاٰثار المتقدّمة الی ان قول النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم لاتحلّ الصّدقة لذی مرّة سویّ ای لاتحلّ له کما

تحل للفقیر الزمن الذی لایقدر علی غیرھا فیاخذھا علی الضرورۃ الخ سے تقریباً دس سطروں میں فریق اول کی مذکورہ دلیل کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ باب کے شروع کی روایات میں یہ جو کہا گیا ہے کہ صحیح تندرست کے لئے صدقہ حلال نہیں ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معذور اپاہج فقیر میں جس طرح صدقہ حلال ہونے کے جمیع اسباب وجہات موجود ہونے کی وجہ سے صدقہ حلال ہے اسی طرح جمیع اسباب وجہات تندرست فقیر میں موجود نہیں ہیں اس لئے اپاہج کی طرح تمام اسباب کے موجود ہونے کی حیثیت سے حلال نہیں بلکہ بعض اسباب یعنی سبب فقرواحتیاج کی حیثیت سے اس کے لئے حلال ہو سکتا ہے۔ کہ معذور اپاہج فقیر کے لئے اپاہج ہونے، معذور ہونے، فقیر ہونے، کمانے پر قدرت نہ ہونے ان تمام جہتوں سے جائز اور حلال ہے۔ اور تندرست فقیر کے اندر حلت کے لئے یہ تمام جہتیں موجود نہیں ہیں۔ بلکہ بعض اسباب موجود ہیں۔ اس لئے اپاہج معذور فقیر کی طرح ان تمام جہتوں سے حلال نہیں ہے بلکہ صرف فقر وغربت کی جہت سے حلال ہے۔ نیز تندرست آدمی کے لئے افضل اور بہتر یہی ہے کہ صدقاتِ واجبہ نہ کھا کر اپنی محنت اور کمائی سے کھائے۔ اور کبھی کبھی عدمِ افضلیت کو شدت کے لئے لاتحل کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ تاکہ مفت خوری کا عادی نہ بن جائے۔ اور اپنے کسب اور کمائی سے کھانے کا عادی بن جائے۔ اور ایسا ہرگز مراد نہیں ہے کہ جس شخص کے اندر حلتِ صدقہ کے مختلف اسباب میں سے جمیع اسباب موجود نہ ہوں بلکہ بعض اسباب موجود ہوں اس کے لئے جائز ہی نہیں ہے، بلکہ اس کے لئے صرف نامناسب اور خلافِ اولیٰ ہے۔

اور حضورؐ نے صحیح تندرست کو مسکین اور فقیر قرار دیکر صدقہ کو حلال قرار دیا ہے جس کی ظاہری حالت سے فقیری اور مسکنت کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ وہ مسکین نہیں ہے جو لوگوں

www.besturdubooks.net

کے یہاں مانگنے کے لئے گشت لگاتا ہوا دَر دَر پھرتا ہے۔ اور نہ ہی وہ شخص مسکین ہے جس کو ایک کھجور دو کھجور، اور ایک لقمہ دو لقمے دَر دَر پھراتے ہوں، اگرچہ وہ لنگڑا اپاہج کیوں نہ ہوں۔ مگر درحقیقت مسکین وہ شخص ہے جو کسی سے نہیں مانگتا ہے اور نہ ہی اس سے مسکنت اور فقیری ظاہر ہوتی ہو۔ اگرچہ وہ تندرست صحیح الاعضاء کیوں نہ ہو۔ حالانکہ مانگنے والا مسکین اسباب مسکنت اور فقیری اور اس کے احکام سے ایسا خارج نہیں ہے کہ جس سے اس کے لئے صدقہ حلال نہ ہوتا ہو۔ مگر صرف مسکنت کے تمام اسباب کے ساتھ یہ شخص مسکین نہیں ہے۔ اور اس کے لئے حضورؐ نے ,,لیس المسکین،، کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ تو اسی طرح حضورؐ کا قول لاتحل الصدقة لذی مرةٍ سویٍّ کا مطلب بھی یہی ہے کہ یہ شخص صدقہ حلال ہونے کے تمام اسباب کے ساتھ فقیر نہیں ہے۔ بلکہ بعض اسباب کے ساتھ فقیر ہے۔ کہ جس طرح دَر دَر پھرنے والے معذور فقیر کے لئے حضورؐ نے لیس المسکین کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔ اس لئے کہ یہ غیر مناسب بات ہے، تو اسی طرح صحیح تندرست شخص کا محنت و مزدوری نہ کرکے صدقہ حاصل کرنا مناسب نہ ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں شدت کے طور پر لاتحل الصدقة لذی مرةٍ سویٍّ کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔ ورنہ اگر کوئی ایسے شخص کو صدقہ دیدیتا ہے تو دینا اور لینا دونوں ناجائز نہ ہوگا۔

فریق اوّل کی دلیل ۲

ص ۳۰۲ س ۲۶ واحتج اهل المقالة الاولیٰ لمذهبهم ایضًا بما حدثنا ابو امية الخ سے تقریبًا

چھ سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبید اللہ بن عدی بن الخیار فرماتے ہیں کہ انکے خاندان کے دو تندرست نوجوانوں نے حضورؐ سے صدقہ کا سوال کیا تو حضورؐ نے فرمایا کہ اگر تم لوگ چاہتے ہو تو میں تم کو دیئے دیتا ہوں مگر صدقہ میں مالدار اور کمانے کے لائق مضبوط آدمی کا حق نہیں ہے۔ اس مضمون کی روایت کو

www.besturdubooks.net

حضرت مصنفؒ نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ لہٰذا اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ ایسے تندرست آدمی کا صدقہ لینا اور متصدق کا دینا دونوں ناجائز اور ممنوع ہیں۔

جواب ص۲۰ س۱۳ فالحجۃ للاٰخرین علیہم فی ذٰلک ان قولہٗ ان شئتما فعلت ولاحق فیہا لغنی الخ سے تقریباً چوبیس سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشکال میں پیش کردہ روایت میں دو جملے ہیں ۱۔ لاحق فیہا لغنی ۲۔ لالقوی مکتسب۔ اب جملۂ اولیٰ کا جواب یہ ہے کہ صدقہ کے اندر غنی اور مالدار کا کوئی حق نہیں ہے۔ اور تمہاری مالداری میرے اوپر مخفی ہے۔ اگر تم دونوں غنی اور مالدار ہو تو تمہارا اس میں کوئی حق نہیں ہے۔ اگر تم لوگ یہ چاہتے ہو کہ میں تم کو صدقہ میں سے دیدوں تو تمہاری مالداری سے ناواقف ہونے کی وجہ سے میرے لئے تو دینا مباح ہوگا۔ مگر تمہارے لئے لینا حرام ہوگا۔ کیونکہ اپنی مالداری سے متعلق تم لوگ خود زیادہ جانتے ہو۔ اگرچہ ظاہری حالت فقر پر دلالت کرتی ہو۔ معلوم ہوا کہ ان دونوں کے مالدار ہونے کے شبہ کی وجہ سے حضورؐ نے ممانعت کا جملہ استعمال فرمایا ہے۔ اور جملۂ ثانیہ کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں تندرست قوت والے تھے، کمانے کے لائق تھے۔ اور حضورؐ کی نگاہ میں دوسرے معذور اپاہج لوگ بھی تھے۔ اور یہ لوگ اگرچہ مستحق تھے مگر معذور اپاہج لوگ زیادہ مستحق تھے اس لئے حضورؐ نے فرمایا کہ طاقتور کمانے والوں کا اس میں حق نہیں ہے، ان سے زیادہ حق والے موجود ہیں۔ نیز ذی مرۃ سوی، کی طرح قوی مکتسب کے لئے بھی صدقہ حاصل کرنا غیر مناسب بات ہے۔ نیز مانگنے والے فقیروں کو جگہ جگہ حضورؐ نے لیس المسکین کہا ہے، اسی طرح یہ لوگ بھی مانگ رہے تھے اس لئے حضورؐ نے مذکورہ الفاظ ارشاد فرمائے ہیں تاکہ مفت خوری کی عادت نہ بن جائے۔ کیونکہ مانگنے سے بے نیاز ہونا بہت اچھی بات ہوتی ہے۔ اور مذکورہ روایات

www.besturdubooks.net

کی یہی تأویل زیادہ اولیٰ اور بہتر ہے تاکہ ان کی مخالف روایات کے ساتھ تطبیق ہو جائے۔

چنانچہ حضرت مصنفؒ بے نیازی اور اللہ تبارک تعالیٰ پر بھروسہ سے متعلق حضرت ابو سعید خدریؓ سے تین روایات کو تائید کے لئے پیش فرماتے ہیں۔

اور تینوں کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کے یہاں ایک دفعہ سخت فاقہ مستی کی حالت پیش آئی حتیٰ کہ اپنے پیٹ پر پتھر باندھ لیا تو ان کی بیوی یا والدہ نے کہا کہ حضورؐ کی خدمت میں جاکر کچھ مانگ لو۔ مگر اولاً حضرت ابو سعید خدریؓ نے اپنے گھر میں تلاش کیا کہ کھانے کے لئے کوئی چیز ملتی ہے یا نہیں؟ مگر کچھ نہ ملا۔ اسکے بعد حضورؐ کی خدمت میں پہونچا تو حضورؐ لوگوں میں صدقہ کے مال تقسیم فرما رہے تھے اور ساتھ ساتھ یہ فرما رہے تھے کہ جو شخص اپنے کو پاک رکھنا چاہے تو اللہ تعالیٰ بھی اس کو پاک رکھتا ہے۔ اور جو شخص لوگوں سے بے نیاز رہتا ہے تو اللہ تعالیٰ بھی اس کو بے نیاز رکھتا ہے، اور پاک اور بے نیاز رہنے والے ہم کو زیادہ محبوب ہیں۔ اور جو مانگتا ہے اس پر یا تو ہم خرچ کرتے ہیں اور یا اس کو غمخوار کرتے ہیں جب حضورؐ کی یہ بات سنی تو کچھ مانگے بغیر میں واپس ہو گیا، پھر کبھی مانگنے کا ارادہ نہیں کیا اور اللہ نے اس قدر دیا کہ آج مدینہ میں ہم سے زیادہ مالدار کوئی گھر مجھے معلوم نہیں۔ اور ان روایات سے یہ بات واضح ہے کہ حضورؐ نے جن لوگوں میں صدقہ تقسیم فرمایا ہے ان میں سے اکثر لوگ صحیح تندرست ہوں گے مگر فقر و فاقہ کی علت ان سب میں موجود تھی، تو معلوم ہوا کہ صحیح تندرست آدمی کو صدقہ کا مال دینا اور اس کا لینا دونوں جائز ہیں جبکہ وہ فقیر اور غریب ہو۔

ثالثاً۔ فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے صحیح تندرست کے لئے جوازِ صدقہ کے ثبوت میں پانچ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص۲۰ س۱۲ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایضاً من غیر ھذا الوجہ الخ سے تقریباً بارہ سطروں میں دلیل پیش کی جاتی ہے۔
اور دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت زیاد بن الحارث صدائیؓ کو حضورؐ نے اپنی قوم کا امیر بنایا تو انہوں نے حضورؐ سے صدقہ لینے کی درخواست کی تو حضورؐ نے منظور فرماکر ان کو صدقہ میں سے دیا۔ پھر دوسرے آدمی نے آکر سوال کیا تو حضورؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کسی نبی یا غیر نبی کے حکم سے راضی نہیں ہوتا ہے جبتک خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم نازل نہ ہوجائے اور نبی اسی کے مطابق حکم جاری کردے۔ اور اللہ تعالیٰ نے مصرف صدقہ کو آٹھ قسموں میں بیان فرمایا۔ اگر تم بھی ان میں سے کسی ایک میں شامل ہو تو میں تم کو دیتا ہوں، تو اس روایت سے بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ حضرت زیاد بن الحارث صدائی خود بھی صحیح تندرست تھے، لنگڑے اپاہج نہیں تھے۔ اسی طرح دوسرا شخص جس کے مانگنے پر حضورؐ نے مصارفِ صدقہ کو بیان فرمایا ہے وہ بھی تندرست تھے مگر حضورؐ نے محض فقیری کی علّت کی وجہ سے ان کو صدقہ کا مال دیا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ صحیح تندرست شخص بھی مصارفِ صدقہ میں داخل ہے، مگر مانگنا اس لئے مناسب نہیں ہے کہ مفت خوری کا عادی نہ بن جائے۔ اور یہی مطلب زیادہ مناسب ہے تاکہ تمام روایات اور آیاتِ قرآنیہ کے درمیان کوئی تعارض باقی نہ رہے۔

دلیل ۲ ص۲۰ س۱۰ ثم قد روی قبیصۃ بن المخارق عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما قد دل علی ذلک ایضاً الخ سے تقریباً بارہ سطروں میں دلیل ۲ پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ دستِ سوال دراز کرنا صرف تین قسم کے لوگوں کے لئے جائز ہے، باقی کسی کا اپنی ذات کے لئے سوال کرنا جائز نہیں ہے۔

۱ وہ شخص جس نے کسی کی ضمانت بطور کفالت بالمال یا صلاح کی غرض سے دیت کی ذمہ داری لی ہو، اس کے لئے اس ذمہ داری کی ادائیگی کے لئے سوال

www.besturdubooks.net

کرنا جائز ہے۔

۲ وہ شخص جس نے باغ یا کھیت وغیرہ لیا ہو مگر آسمانی آفت سے سب ہلاک ہوجائے، اور باغ اور کھیت میں جو لاگت لگائی ہے وہ دوسروں سے لے رکھی ہے اور اس کے پاس اس کی ادائیگی کے لئے مال نہ ہو تو اس کے لئے بھی سوال کرنا جائز ہے۔

۳ جو شخص محتاج وفاقہ مستی کی حالت میں مبتلا ہو جائے اس کے لئے بھی سوال کرنا جائز ہے۔ اور سوال بھی صرف اتنے کا کر سکتا ہے جتنے سے اس کی ضرورت پوری ہو جائے۔ اور ضرورت پوری ہونے کے بعد سوال سے رک جانا لازم ہے۔ لہٰذا ان تینوں کے علاوہ جو بھی سوال کر کے کچھ حاصل کرے گا وہ نجس اور ناپاک ہوگا۔ تو اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ صحیح تندرست شخص اگر فقیر ضرورت مند ہو تو اس کے لئے زکوٰۃ اور صدقہ حلال اور جائز ہے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے حضرت قبیصۃ بن المخارق سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل ۳ ث ۳۰ س ۲۳ وقد روی عن سمرۃ ایضا مثل ذلك عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ سے تقریباً سات سطروں میں تیسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مانگنے کی دو قسمیں ہیں جو جواز کے دائرہ میں داخل ہو سکتی ہیں۔

قسم ۱ شخصی ضرورت کی وجہ سے سوال کر کے مدِ صدقہ سے ضرورت پوری کرنا تو شخصی ضرورت کی وجہ سے تین قسم کے لوگوں کے لئے سوال کرنے کی اجازت ہے۔ جن کا ذکر دلیل ۲ کے تحت حضرت قبیصۃ بن المخارق کی روایت میں گذر چکا ہے۔

قسم ۲ دینی اور قومی ضرورت کی وجہ سے زکوٰۃ و صدقہ حاصل کیا جائے جیسا کہ اسلامی حکومت کی طرف سے مقرر کردہ افراد اور اسی طرح مدارس اسلامیہ

www.besturdubooks.net

کے ذمہ داران سفراء ہیں اُن کے لئے تو قومی اور دینی ضرورت کی وجہ سے مانگ کر زکوٰۃ وصدقہ وصول کرنا جائز اور درست ہے۔ بلکہ ان لوگوں کے لئے دینی ضرورت کی وجہ سے مانگ کر حاصل کرنا باعث اجر و ثواب ہوگا۔ اور ان کے علاوہ باقی اور کسی کے لئے جائز نہیں ہے۔ اور حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت میں الا ان یسأل الرجل ذا سلطان او یسأل فی امر لا یجد منہ بُدًّا کے الفاظ سے اسی دوسری قسم کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

لہٰذا ان دونوں قسموں کے علاوہ باقی اور کسی کے لئے صدقہ خیرات کا سوال کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر اس طرح ضرورت کے بغیر سوال کرے گا تو قیامت کے دن اپنے چہرے کو نوچتا ہوا اٹھیگا۔ اور ان تمام روایات سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ وصدقات واجبہ کی حلت کا مدار زمانت اور اپاہجیت اور معذوریت پر نہیں ہے بلکہ فقر واحتیاج پر ہی اس کا مدار ہے لہٰذا صحیح تندرست آدمی اگر فقیر اور محتاج ہوگا تو اس کے لئے زکوٰۃ وصدقات واجبہ حلال اور جائز ہو جائیں گے۔

دلیل ۴ ص۳۰۵ س۲۹ وقد روی عن انسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھٰذا المعنی ماقد حدثنا محمد بن خزیمۃ الخ سے

تقریباً سترہ سطروں میں چوتھی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تین قسم کے سخت محتاجوں کے لئے زکوٰۃ وصدقات واجبہ جائز اور حلال ہیں۔ ۱؎ ایسا قرضدار جو قرض کی وجہ سے سخت رنج و اَلم میں مبتلا ہے۔ ۲؎ خون کا ایسا بدلہ جس کی ادائیگی کے لئے قاتل اور قاتل کے اولیاء کے پاس مال نہ ہونے کی وجہ سے سخت گھبراہٹ اور پریشانی میں مبتلا ہیں۔ ۳؎ ایسا شدید فقر و فاقہ میں مبتلا ہونے والا جو فاقہ مستی کی وجہ سے سخت پریشانی میں مبتلا ہے۔ درحقیقت یہ تینوں قسمیں ماقبل میں حضرت قبیصہ بن المخارق کی روایت کی تینوں قسموں میں سے تیسری قسم میں

www.besturdubooks.net

داخل ہیں۔
اور جو شخص اس طرح سخت ضرورت کے بغیر مانگتا ہے اس کے لئے سخت عذاب اور وعید وارد ہوئی ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے چار صحابۂ کرامؓ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
اور ان تمام روایات کے مضمون کا حاصل ایک ہی ہے۔
صحابی ۱ حضرت انسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۲ حضرت ابو سعید خدریؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۳ حضرت وہب بن خنبشؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۴ حضرت حبشی بن جنادہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
نیز حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں فی سبیل اللہ اور ابن السبیل کا بھی اضافہ ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ حلتِ زکوٰۃ کا اصل مدار فقر و احتیاج پر ہے۔ نہ کہ لنگڑے پن اور اپاہج ہونے پر۔ اس لئے صحیح تندرست فقیر شخص کے لئے زکوٰۃ و صدقہ حلال ہوگا۔

دلیل ۵ ص۳۰۲ وقد جاءت الآثار ایضاً عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بذلک متواترۃ الخ سے تقریباً اٹھائیس سطروں میں دلیل ۵ پیش کی جاتی ہے۔ اور دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص بغیر ضرورتِ شدیدہ زیادتی کے لئے لوگوں سے مانگتا پھرتا ہے، قیامت کے دن اس کا بہت برا حشر ہوگا۔ اس کو عیب دار بنا کر اٹھایا جائیگا۔ نیز اس کے لئے مختلف قسم کی وعیدیں وارد ہوئی ہیں۔ اور حضرت مصنفؒ نے وعید کے مضمون کی روایات کو چھ صحابۂ کرامؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
صحابی ۱ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے تین سندوں کے ساتھ جن میں سے ایک سند اخیر میں آرہی ہے۔

www.besturdubooks.net

صحابی ۲؎ حضرت سہل بن الحنظلیہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۳؎ حضرت ثوبانؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۴؎ حضرت ابوسعید خدریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۵؎ حضرت ابوہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۶؎ قبیلہ بنی اسد کے ایک آدمی سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات کا حاصل یہی ہے کہ بلاضرورت سوال کرنا سخت ترین مذموم اور باعث عذاب ہے۔ مانگنے والا چاہے معذور اور اپاہج ہو یا صحیح وتندرست۔ سب کا حکم یکساں ہے۔ اور ضرورت اور فاقہ مستی کی وجہ سے زکوٰۃ وصدقات کا حاصل کرنا ہر قسم کے فقیر کے لئے جائز اور حلال ہے، چاہے وہ اپاہج ہو یا صحیح وتندرست۔ اور جہاں صحیح تندرست کے لئے ناجائز کہا ہے وہاں وہ صحیح تندرست مراد ہوگا جس کے پاس ضرورت کی چیز موجود ہو۔ اور یا لا تحل له الصدقة اس کے حق میں اسلئے فرمایا ہے کہ ایسے آدمی کیلئے محنت کے ذریعہ کمائے بغیر صدقہ حاصل کرنا غیر مناسب بات ہے۔ اور اس طرح تاویل کرنے سے تمام روایات میں تطبیق ہو کر سب ہی روایات معمول بہا تسلیم کی جاسکتی ہیں۔ اور روایات میں اس طرح تطبیق ہی کی شکل زیادہ افضل اور اولیٰ ہوا کرتی ہے۔

رابعاً۔ اشکال

ص۲۰ س۱۷ فان سائل سائل عن معنی حدیث عمر المروی عنه عن رسول الله صلی الله علیه وسلم فی نحو من هذا الخ سے تقریباً سات سطروں میں ایک اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اور ایک طویل عبارت میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن السعدی فرماتے ہیں کہ میں حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا تو انہوں نے فرمایا کہ لوگوں کے لئے تم ان کے معاملہ کے ذمہ دار

www.besturdubooks.net

بن چکے ہو جب تم کو خدمت کا عُمالہ پیش کیا جائے تو تم اس کو ناپسند کرو گے
میں نے کہا جی ہاں میں پسند نہیں کرتا ہوں، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ایسا
کیوں کرتے ہو۔ میں نے کہا کہ میرے پاس بہت سارے گھوڑے اور غلام
موجود ہیں۔ اور میں خود تجارت بھی کرتا ہوں اس لئے میں چاہتا ہوں کہ میرا
عُمالہ مسلمانوں پر صدقہ ہو جائے۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تم ایسا مت کرو
بلکہ لے لو۔ اس لئے کہ ایسا واقعہ میرے ساتھ بھی پیش آیا تھا تو حضورؐ نے
مجھے حکم فرمایا کہ چاہے تمہارے پاس ذاتی مال کیوں نہ موجود ہو پھر بھی تم
یہ عُمالہ لے لیا کرو۔ تو اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جس کو ضرورت نہیں
ہے اس کے لئے بھی مال و دولت میں اضافہ کے لئے زکوٰۃ اور صدقہ کا
مال عامل بن کر عُمالہ میں لینا جائز ہے۔ تو پھر اُوپر کی روایات میں یہ جو کہا گیا
ہے کہ جو سخت ضرورت میں مبتلا نہ ہو اس کے لئے صدقہ حاصل کرنا
ناجائز اور باعثِ عذاب ہے کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

جواب ص۳۰۷ س۱۴ قیل لہ لیس ھٰذا علی اموال الصدقات انما ھٰذا علی الاموال التی یقسمھا الامام علی الناس الخ
سے باب کے اخیر تک مذکورہ اشکال کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی مذکورہ روایت میں مالِ صدقہ مُراد
نہیں ہے۔ بلکہ وہ مال مراد ہے جو امامِ وقت مستحقین کے درمیان ان کے
حقوق کی وجہ سے تقسیم کیا کرتا ہے، اس میں صدقہ سے کوئی تعلق ہی
نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ عمل و محنت کی اُجرت میں یا حُسنِ کارکردگی کیوجہ
سے دیا جاتا ہے، فقر و احتیاج کی وجہ سے نہیں دیا جاتا۔ بلکہ اس کا حق
اس مال کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے دیا جاتا ہے، اس لئے حضرت
عمرؓ کے نہ لینے پر حضورؐ نے ناگواری کا اظہار فرمایا تھا، اور ماقبل میں جس
مال سے متعلق بحث کی گئی ہے اس سے وہ مالِ صدقہ مُراد ہے جو کسی محنت

www.besturdubooks.net

کی اُجرت نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان کوئی علاقہ اور تعلق نہ ہونے کی وجہ سے اشکال صحیح نہ ہوگا۔

خامسًا۔ حلِّ عبارات

ص۳۰۲ س۷ ولذی مرۃ سوی۔ مرّۃ قوت وطاقت کے معنی میں ہے۔ اور ذو مرّۃ بمعنی قوت والا۔ سوی بمعنی صحیح الاعضاء اور تندرست۔ ص۳۰۳ س۱۷ الفقیر الزّمن بمعنی لنگڑا، اپاہج، فقیر ص۳۰۴ س۱۴ قد عصبوا علی بطنہ حجرًا من الجوع عینی کے نسخہ میں بجائے عصبوا کے لفظ عصب ہے بمعنی بھوک کی وجہ سے پیٹ پر پتھر باندھنا۔ ص۳۰۴ س۱۴ فضمنی وایاہ المجلس یعنی ہم دونوں کو مجلس نے لازم پکڑا۔ یعنی مجلس طویل ہوگئی۔ ص۳۰۴ س۲۲ ثم سالت علینا الدّنیا فغرقتنا الّا من عصم اللہ یعنی ہم پر دنیا کی دولت اس قدر بہنی شروع ہوگئی۔ کہ دنیا نے ہم کو غرق کرلیا۔ مگر جس کی اللہ نے حفاظت فرمائی ہے وہ محفوظ رہا ہے۔ ص۳۰۵ س۱۲ تحمل بحمالۃ بمعنی تکفل ضمانًا کے ہیں۔ یعنی کسی کی مالی ضمانت اپنے ذمہ لے لی۔ ص۳۰۵ س۱۴ ورجل اصابتہ جائحۃ فاجتاحت مالہٗ یعنی وہ آدمی جس کا باغ یا کھیت آسمانی آفت کی وجہ سے ہلاک وبرباد ہوگیا ہے۔ ص۳۰۵ س۱۵ قوام وسداد دونوں کے معنی بال بچوں کے لئے سہارا ہونے کے ہیں۔ ص۳۰۵ س۱۵ ذی الحجی بمعنی حاجت مند کے ہے۔ ص۳۰۵ س۲۴ کدوح چہرہ کو نوچنا، واغدار ہونا۔ ص۳۰۵ س۲۴ ذا سلطان بمعنی حاکم کی جانب سے مقرر کردہ آدمی، ص۳۰۶ س۲ غرم موجع بمعنی رنج والم میں مُبتلا کرنے والا قرض ص۳۰۶ س۲ دم مفظع خون کا وہ بدلہ جس کو قاتل اور قاتل کے اولیاء ادا کرنے سے قاصر ہو کر گھبراہٹ میں مبتلا ہوچکے ہیں ص۳۰۶ س۲ فقر مدقع بمعنی شدید فقر وفاقہ۔ ص۳۰۶ س۱۲ خموش، چہرہ نوچنا۔ ص۳۰۶ س۱۲ رضف بمعنی جہنم کے گرم پتھر کے ہیں۔

www.besturdubooks.net

بَابُ الْمَرْأَۃِ هَلْ يَجُوزُ لَهَا أَنْ تُعْطِيَ زَوْجَهَا مِنْ زَكوٰةِ مَالِهَا أَمْ لَا ؟

شوہر کا اپنی بیوی کو اپنے مال کی زکوٰۃ دینا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ مگر اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ بیوی اپنے شوہر کو اپنے مال کی زکوٰۃ میں سے دے سکتی ہے یا نہیں ؟ اور اس سے بیوی کی زکوٰۃ ادا ہوجائیگی یا نہیں۔؟ تو اس مسئلہ کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ چنانچہ اس کے بارے میں النخب الافکار قلمی ج۲ ص۸۵، نیل الاوطار ج۴ ص۶۲ ہدایہ ج۱ ص۱۸۶ میں حضرات ائمہ کے دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام شافعیؒ سفیان ثوریؒ، ابو ثورؒ، ابو عبیدؒ وغیرہ کے نزدیک، نیز امام احمد بن حنبلؒ کے ایک قول کے مطابق بیوی کا اپنے شوہر کو اپنے مال کی زکوٰۃ میں سے دینا جائز اور درست ہے۔ اس سے زکوٰۃ ادا ہوجائیگی یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابو جعفرؒ فذهب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ کے نزدیک نیز امام ابو بکر ابہری وغیرہ کے نزدیک بیوی کا اپنے شوہر کو اپنے مال کی زکوٰۃ میں سے دینا جائز نہیں ہے۔ اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی جس طرح شوہر کا بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح بیوی کا شوہر کو دینا بھی جائز نہیں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل: فریق اول کی دلیل باب کے شروع میں حضرت زینب بنت عبد اللہ بن معاویہ ثقفیہ کی طویل روایت ہے جس میں اس کی وضاحت موجود ہے کہ حضرت زینب بنت

عبداللہؓ دستکاری کیا کرتی تھیں، اور اس کی آمدنی سے اپنے شوہر حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ اور ان کی اولاد کی پرورش میں، اور کچھ یتیم بچے تھے ان سب کے اخراجات پورے کیا کرتی تھیں۔ ایک دفعہ حضرت زینبؓ نے اپنے شوہر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہا کہ حضورؐ سے مسئلہ معلوم کرو کہ میں اپنے مال کے صدقہ میں سے آپ پر اور آپ کی اولاد اور یتیم بچوں پر خرچ کر سکتی ہوں یا نہیں؟ تو حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ تم خود جاکر حضورؐ سے معلوم کرلو۔ تو حضرت زینبؓ حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوئیں تو دروازہ پر حضرت ابومسعود انصاری کی بیوی بھی اس مسئلہ کو دریافت کرنے کے لئے انتظار کر رہی تھیں اتفاق سے حضرت ابومسعود انصاریؓ کی بیوی کا نام بھی زینب تھا۔ ان دونوں نے حضرت بلالؓ کو گفتگو کے لئے وکیل بنایا۔ اور حضرت بلالؓ کے معلوم کرنے پر حضورؐ نے جواب دیا کہ بچوں اور شوہر پر خرچ کرنے سے قرابت اور صدقہ دونوں کا ثواب ملے گا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ شوہر کو زکوٰۃ دینے سے زکوٰۃ ادا ہوجاتی ہے۔

فائدہ علماء نے اس حدیث سے آٹھ مسائل کا استنباط کیا ہے۔

۱ بیوی کے لئے اپنے فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

۲ عورتوں کے زیورات پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اس لئے کہ حضورؐ نے اپنی تقریر میں عورتوں کو اپنے زیورات سے صدقہ کرنے کا حکم فرمایا تھا۔

۳ جو یتیم بچے اپنی پرورش میں ہوں ان کے کپڑے کھانے اپنی زکوٰۃ میں سے دینا جائز ہے۔ المنخب ۵/ج ۵۔

۴ عورتوں کے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز ہے۔

۵ عورتوں پر بھی اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے جس طرح مردوں پر واجب ہوتا ہے۔

۶ عورتوں پر بھی دینی مسائل کے متعلق سوال کرکے معلومات حاصل کرنا واجب ہے۔

www.besturdubooks.net

۷ شوہر کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اپنی بیوی کو اہلِ علم کے پاس مسئلہ معلوم کرنے کے لئے اجازت دے۔

۸ عورتوں کے لئے دینی مسائل معلوم کرنے کے لئے علماء کے دروازے پر جانا جائز ہے۔

بہرحال مذکورہ روایت سے فریقِ اوّل کا مدعیٰ شوہر کو زکوٰۃ دینے کا جواز ثابت ہوجاتا ہے۔

جواب ص ۳۰۱ س ۱۲ وکان من الحجۃ لھم علیٰ اھل المقالۃ الاولیٰ فی حدیث زینبؓ الخ سے تقریباً بارہ سطروں میں فریقِ اوّل کی دلیل کا جواب پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت زینبؓ نے جس صدقہ سے متعلق سوال کیا تھا وہ زکوٰۃ نہیں تھی بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ نفلی صدقہ سے متعلق تھا۔

اس دعوے پر دو دلیلیں ہمارے پاس موجود ہیں۔

۱ حضرت زینب صنعت کار عورت تھیں۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس کوئی مال نہیں تھا، اور حضرت زینبؓ اپنے شوہر اور اپنے بچوں پر خرچ کیا کرتی تھیں، تو ایک دفعہ انہوں نے کہا کہ آپ کے اور آپ کے بچوں کے خرچ کی وجہ سے میں کوئی چیز صدقہ نہیں کرپاتی۔ تو حضرت ابن مسعود نے فرمایا کہ اگر تم کو اس میں اجر وثواب نہیں ملتا ہے تو مت خرچ کرنا۔ اور حضرت زینبؓ نے حضورؐ سے معلوم کیا تو حضورؐ نے فرمایا کہ تمہارے لئے اس میں اجر وثواب ہے۔ لہٰذا تم ان پر خرچ کیا کرو۔ معلوم ہوا کہ حضرت زینبؓ کا سوال زکوٰۃ سے متعلق نہیں تھا بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ دیگر اخراجات ہی کے متعلق تھا۔ اور چونکہ بیوی پر شوہر اور بچوں کے اخراجات لازم نہیں ہوا کرتے ہیں۔ اس لئے اس کو لفظ صدقہ سے تعبیر کیا ہے۔

۲ حضرت زینبؓ نے اپنے شوہر اور اپنے بچے دونوں پر خرچ کرنے سے متعلق سوال کیا تھا اور ان پر خرچ کو باعثِ اجر وثواب قرار دیا ہے۔

اور یہ مسئلہ سب کو معلوم ہے کہ اپنی اولاد کو زکوٰۃ دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی ہے۔ اور حضورؐ نے مذکورہ سوال کے جواب میں اولاد پر خرچ کی اجازت دی ہے تو یہ بات مسلّم ہوگی کہ حضرت زینبؓ کا سوال اور حضور کا جواب زکوٰۃ سے متعلق نہیں تھا، بلکہ غیر زکوٰۃ کے متعلق تھا، اور زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ کے علاوہ دیگر نفلی صدقہ اور ہبہ وغیرہ بیوی کی طرف سے شوہر کو دینا سب کے نزدیک جائز ہے۔ لہٰذا مذکورہ روایت سے فریق اول کا استدلال درست نہ ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ وقد روی ایضاً عن ابی ھریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مایدل ان تلك الصدقۃ التی اباح لھا الخ سے تقریباً انیس سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے دلیل ۱ پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فصل اول میں حضرت زینب کی روایت میں مکمل واقعہ موجود نہیں ہے اور مکمل واقعہ بطولہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں موجود ہے۔ کہ ایک مرتبہ حضورؐ نے فجر کی نماز کے بعد جدھر عورتیں تھیں وہاں تشریف لیجاکر کافی لمبا وعظ فرمایا۔ اور اس میں عورتوں کو زیادہ سے زیادہ صدقہ کرنے کا حکم فرمایا، تو حضرت زینبؓ گھر آکر اپنے زیورات لیکر جانے لگیں تو حضرت ابن مسعودؓ نے معلوم کیا کہ ان کو کہاں لیکر جارہی ہو تو انہوں نے کہا کہ اللہ اور اللہ کے رسول کا ان کے ذریعہ سے قرب حاصل کروں گی تاکہ اللہ تعالیٰ مجھے جہنم سے محفوظ فرمائے۔ تو اس پر حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ رک جاؤ۔ تمہارا ناس ہو۔ میرے اور میرے بچوں پر خرچ کردو۔ تو حضرت زینبؓ نے فرمایا کہ میں حضورؐ سے معلوم کئے بغیر تم پر خرچ نہیں کروں گی۔ اور انہوں نے حضورؐ سے جاکر واقعہ بتلایا کہ میرے شوہر فرمارہے ہیں کہ وہ اور ان کی اولاد اس کے مصرف ہیں۔ کیا یہ صحیح ہے۔؟

www.besturdubooks.net

تو حضورؐ نے فرمایا کہ جی ہاں! ان پر اور ان کی اولاد پر صدقہ کرو، وہ لوگ اس کے مصرف ہیں۔ اب اس تفصیلی روایت سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ نفلی صدقہ ہے۔ جو گناہوں کے لئے کفارہ بن جاتا ہے۔ اس لئے کہ کل کا کل مال زکوٰۃ میں لازم نہیں ہوتا۔ بلکہ جزء مال زکوٰۃ میں لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینا بیوی کے لئے جائز نہیں ہوگا۔ البتہ نفلی صدقہ اور ہبہ کر سکتی ہے۔

دلیل ۲ نظر طحاوی وانما نلتمس حکم ذلك بعد من طریق النظر وشواهد الاصول الخ سے تقریباً نو سطروں میں نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ سب کا اتفاق اس بات پر ہے کہ شوہر کا اپنے مال کی زکوٰۃ بیوی کو دینا جائز نہیں ہے۔ اور بھائی کا اپنے مال کی زکوٰۃ بہن کو دینا جائز ہے۔ اگر چہ بہن کے اخراجات بھائی پر لازم کیوں نہ ہوں۔ اور بھائی پر بہن کے اخراجات لازم ہونے کی وجہ سے بہن کو زکوٰۃ دینا ممنوع نہیں ہے۔ کہ بھائی بہن میں سے ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دینا بالاجماع جائز ہے۔ تو معلوم ہوا کہ شوہر کا اپنے مال کی زکوٰۃ بیوی کو دینا اس لئے ناجائز نہیں ہے کہ شوہر پر بیوی کے اخراجات لازم ہوتے ہیں بلکہ اس لئے ناجائز ہے کہ میاں بیوی کے درمیان جو تعلق اور سبب موجود ہے اسی سبب و علت کی وجہ سے ناجائز ہے کہ جس طرح اولاد اور والدین کے درمیان نسب کے تعلق کی وجہ سے ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح میاں بیوی کے درمیان بھی زوجیت کے تعلق کی وجہ سے ناجائز ہے۔ اور یہ تعلق جس طرح شوہر کی طرف سے زکوٰۃ کو بیوی کے لئے حرام کرتا ہے اسی طرح شوہر کے لئے بھی حرام کرے گا۔ لہٰذا جس طرح بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح شوہر کو بھی زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہوگا۔

دلیل ۳ صفحہ ۳۰۹/۲۴۴ وقد رأینا هذا السبب بین الزوج والمرأة یمنع من قبول شهادة کل واحد منهما الخ سے باب کے اخیر تک تیسری

دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ میاں بیوی کے درمیان جو زوجیت کا سبب ہے۔ اس کی وجہ سے ایک کی شہادت دوسرے کے حق میں اس طرح قبول نہیں ہوتی ہے کہ جس طرح ذو رحم محرم یعنی والدین و اولادین میں سے ایک کی شہادت دوسرے کے حق میں قبول نہیں ہوتی ہے۔ اور جس طرح ذو رحم محرم یعنی والدین و اولادین میں سے ایک کا دوسرے سے رجوع فی الہبہ کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح میاں بیوی میں سے ایک کا دوسرے سے رجوع فی الہبہ کرنا جائز نہیں ہے۔ تو جس طرح قبول شہادت اور رجوع فی الہبہ وغیرہ والدین و اولاد کے درمیان قرابت کے سبب کی وجہ سے جائز نہیں ہے۔ اسی طرح زوجین کے درمیان زوجیت کے سبب کی وجہ سے بھی جائز نہیں ہے۔ لہٰذا جس طرح والدین و اولاد میں سے ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح زوجین میں سے بھی ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہوگا۔ اور جس طرح شوہر کا بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح بیوی کا شوہر کو زکوٰۃ دینا بھی جائز نہ ہوگا۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۸ شوال المکرم ۱۴۱۴ھ

باب الخیل السائمۃ ھل فیھا صدقۃ ام لا؟

اس باب میں گھوڑوں کی زکوٰۃ کا حکم بیان کیا جاتا ہے، اور گھوڑوں کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ گھوڑوں کی سات قسمیں ہیں۔

قسم ۱: وہ گھوڑے جن کا گذارہ چارہ اور کُٹی کھانے پر ہے، اور سواری اور باربرداری اور جہاد وغیرہ کے لئے پالا جائے تو ان کی زکوٰۃ بالاجماع واجب نہیں ہے۔

www.besturdubooks.net

قسم ۲ وہ گھوڑے جن کا گذارا چارہ اور کٹی پر ہے۔ اور تجارت کی غرض سے پالے جائیں تو ایسے گھوڑوں پر بالاجماع زکوٰۃ واجب ہے۔

قسم ۳ وہ گھوڑے جن کا گذارا چارہ اور کٹی پر ہے، اور دودھ اور نسل کے لئے پالے جائیں تو ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

قسم ۴ وہ گھوڑے جن کا گذارا چرنے پر ہے، اور سواری اور بار برداری اور جہاد وغیرہ کے لئے پالے جائیں تو ان کی زکوٰۃ بالاجماع واجب نہیں ہے۔

قسم ۵ وہ گھوڑے جن کا گذارا چرنے پر ہے، اور تجارت کی غرض سے پالے جائیں تو ایسے گھوڑوں کی زکوٰۃ بالاجماع واجب ہے۔

قسم ۶ وہ گھوڑے جن کا گذارا چرنے پر ہے، اور دودھ اور نسل کے لئے پالے جائیں، اور صرف مذکر مذکر ہیں، یا صرف مؤنث مؤنث ہیں تو ایسے گھوڑوں کے بارے میں حضرت امام ابوحنیفہ کے دو قول ملتے ہیں ایک قول میں زکوٰۃ لازم نہیں۔ اور دوسرے قول میں زکوٰۃ لازم ہے۔ اور حضرات صاحبین اور جمہور کے نزدیک ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے۔

قسم ۷ وہ گھوڑے جن کا گذارا چرنے پر ہے۔ اور دودھ اور نسل کے لئے پالے جائیں۔ اور مذکر و مؤنث مخلوط ہوں تو ایسے گھوڑوں کی زکوٰۃ کے بارے میں کیا حکم ہے۔ تو اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے حضرت مصنف ؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ چنانچہ اس مسئلہ کے بارے میں ہدایہ ص۱۷۱ ج۱، بدائع الصنائع ص۳۴ ج۲، النخب الافکار قلمی ص۹۱ تا ۹۲ ج۵ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابوحنیفہ ؒ، امام زفر ؒ، حماد بن ابی سلیمان ؒ، ابراہیم نخعی ؒ وغیرہ کے نزدیک ایسے مذکر و مؤنث مخلوط سائمہ گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اور مالک کو یہ اختیار ہے کہ چاہے تو ہر ایک گھوڑے

کی جانب سے ایک دینار سالانہ دیا کرے، اور یا قیمت لگا کر چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں دیدیا کرے۔ اور یہی لوگ کتاب میں قال ابوجعفر فذھب قوم الیٰ وجوب الصدقۃ فی الخیل اذا کانت ذکورًا او اناثًا وکان صاحبھا یلتمس نسلھا الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، اصحاب ظواہرؒ کے نزدیک ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب میں وخالفھم فی ذلک اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں قائم کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ باب کے شروع کی وہ روایات ہیں جن میں لاینس حق اللہ جیسے الفاظ آتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے حق سے مراد زکوٰۃ ہی ہوگی۔ اس لئے کہ جب اموال کے اندر اللہ تعالیٰ کا حق بولا جاتا ہے تو اس سے زکوٰۃ مراد ہوا کرتی ہے۔ جیساکہ تمام ہی اموال میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا سائمہ اور چرنے والے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہوجائے گی۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایات کو حضرت ابوہریرۃؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

حلِّ عبارت ص۱۳۱ س۲ لرجل اجرٌ یعنی جو اللہ تعالیٰ کے راستہ میں جہاد کرنے کے لئے گھوڑا پالتا ہے۔ اس کو چارہ دانہ کھلانا باعثِ اجر و ثواب ہے۔ ولرجل سترٌ یعنی دودھ و نسل کے لئے پالتا ہے مگر اس کا ہر قسم کا حق ادا کرتا ہے۔ تنگی و آسانی میں اس کو کھلانے میں کمی نہیں کرتا ہے۔ اس پر ناقابلِ برداشت بوجھ نہیں ڈالتا ہے، اور

www.besturdubooks.net

اللہ کا حق نہیں بھولتا ہے۔ ولرجل وزر یعنی فخر و غرور اور ریاء کے لئے پالتا ہے تو یہ اس کے لئے عذاب بنے گا۔

دلیل ۲ صفحہ ۳۱۲ واحتجوا فی ذٰلك بما روی عن عمر بن الخطاب الخ سے تقریبًا پونے پانچ سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت سائب بن یزیدؓ فرماتے ہیں میرے والد صاحب گھوڑوں کی قیمت لگا کر اس کی زکوٰۃ حضرت عمرؓ کو ادا کر دیا کرتے تھے۔ اور حضرت انسؓ فرماتے ہیں حضرت عمرؓ عربی گھوڑے سے دس درہم اور عجمی اور فارسی گھوڑے سے پانچ درہم لیا کرتے تھے۔

تو ان روایات سے حضرت عمرؓ کا عمل واضح ہو جاتا ہے کہ وہ گھوڑوں کی زکوٰۃ وصول فرمایا کرتے تھے۔ لہٰذا گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب ہونی چاہئے۔ حضرت انسؓ کی روایت میں البرذون بمعنی عجمی اور فارسی گھوڑے کے ہے۔

جوابات

اب فریق اول کی دونوں دلیلوں کا ترتیب وار جواب دیا جاتا ہے۔

دلیل ۱ کا جواب صفحہ ۳۱۲ وکان من الحجۃ لھم علی اھل المقالۃ الاولی فیما احتجوا بہ الخ سے تقریبًا نو سطروں میں جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت میں ولم ینس حق اللہ فیھا کی عبارت میں حق اللہ سے زکوٰۃ مراد نہیں ہے، بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ نفلی صدقہ مراد ہے، جیسا کہ حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت میں صاف لفظوں میں صراحت ہے کہ مال کے اندر زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے حقوق بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ ترمذی مع العرف الشذی صفحہ ۱۴۲ ج ۱ میں حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت میں حضورؐ نے فرمایا ان فی المال لحقا سوی الزکوٰۃ (الحدیث) لہٰذا گھوڑوں میں وہی دوسرا حق مراد ہے۔ نیز حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت میں

چرنے والے گھوڑے مراد نہیں ہیں۔ بلکہ وہ گھوڑے مراد ہیں جو مالک کے یہاں چارہ اور کُٹی وغیرہ پر گذارا کرتے ہیں۔ اور ایسے گھوڑوں پر کسی کے نزدیک بھی زکوٰۃ لازم نہیں ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ کے علاوہ دوسرا حق مراد ہوگا جس کا ذکر حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت میں گذر چکا ہے۔ مگر بعض لوگوں نے اس توجیہ پر جرح کی ہے۔ نیز یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت میں چرنے والے گھوڑے مراد ہیں۔ مگر ان کے حق سے متعلق جب حضورؐ سے سوال کیا گیا تو حضورؐ نے جواب میں فرمایا اطراق فحلها واعادة دلوها ومنيحة سمينها۔ اب سائمہ چرنے والے گھوڑوں میں اللہ تعالیٰ کے حق سے مراد یہ ہوگا کہ نر گھوڑوں کو مادہ سے جفتی کے لئے دیدیا جائے، اور گھوڑوں کو پانی پلانے کا ڈول عاریت پر دیدیا جائے اور دودھ دینے والی مادہ کو اپنے فقیر پڑوسی کو دودھ پینے کے لئے کچھ دنوں کے لئے دیدیا جائے۔ لہٰذا حق اللہ سے زکوٰۃ مُراد نہ ہوگی بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ دیگر نفلی صدقہ مُراد ہوگا۔

دلیل ۲ کا جواب

ص۳۱ س۱۴ واما ما احتجوا به مما رويناه عن عمر بن الخطابؓ فلا حجة لهم فيه ايضا عندنا الخ سے تقریباً ۱۵ سطروں میں دلیل ۲ کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے عمل میں فریق اوّل کے لئے کوئی حجت نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہونیکی وجہ سے نہیں لیا تھا بلکہ حضرت عمرؓ کے لینے کا سبب حضرت حارثہ بن مضرب کی روایت میں مذکور ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عمرؓ کے ساتھ حج کو گیا۔ تو وہاں پر ملک شام کے شریف لوگوں نے آکر کہا کہ ہم کو جانور اور مال حاصل ہو چکے ہیں، ہم سے ان کی زکوٰۃ وصول فرمالیجئے۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میرے سے پہلے دونوں یعنی حضورؐ اور حضرت صدیق اکبرؓ نے ان کی زکوٰۃ وصول

www.besturdubooks.net

نہیں فرمائی ہے۔ لہٰذا میں مسلمانوں سے مشورہ کرتا ہوں، تو حضرت علیؓ خاموش رہے، حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے کہا کہ اے ابوالحسن آپ نے کچھ نہیں کہا۔ تو جواب دیا کہ لوگوں نے آپ کو مشورہ دیدیا ہے۔ اگر وجوب کے طور پر یا جزیہ کے طور پر نہ لیا جائے بلکہ بطور نفل لیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ ہر غلام کی طرف سے دس اور ہر گھوڑے کی طرف سے دس درہم اور ہر اس گھوڑے کی طرف سے پانچ درہم جس کی ماں عربی اور باپ غیر عربی گھوڑا ہو، جس کو ہجین کہتے ہیں۔ اور ہر عجمی گھوڑے سے پانچ درہم اور ہر ایک خچر سے پانچ درہم کے حساب سے لیا جائے، اور پھر بیت المال میں سے ہر ایک غلام کیلئے دس جریب گیہوں اور ہر عربی گھوڑے کے لئے دس جریب جَو اور ہر ہجین گھوڑے جس کی ماں عربی اور باپ عجمی ہے اس کے لئے آٹھ جریب جَو اور ہر خچر کے لئے اور ہر عجمی گھوڑے کے لئے پانچ پانچ جریب جَو ماہانہ مقرر فرمایا ہے۔ اب مذکورہ روایت سے بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے جو لیا ہے وہ بطور زکوٰۃ نہیں تھا بلکہ بطور نفل کے لیا ہے۔ نیز حضرت عمرؓ نے اس طرح غلاموں سے بھی لیا ہے۔ اور جو غلام تجارتی نہیں ہے اس پر زکوٰۃ کا نہ ہونا سب کو معلوم ہے۔ اور حضرت عمرؓ نے ایسے غلاموں کی طرف سے بھی اسی نسبت سے لیا ہے۔ نیز حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ حضورؐ اور حضرت ابوبکرؓ نے نہیں لیا ہے۔ لہٰذا اشکال درست نہ ہوگا۔

فریقِ ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ (ص ۳۱۱ س ۹) وقد روی عن علیؓ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال عفوت لکم عن صدقۃ الخیل والرقیق الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں دلیل ۱ پیش کی جاتی ہے کہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا کہ میں نے تمہارے لئے گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ کو

معاف کردیا ہے۔ اس حدیث شریف میں حضورؐ کی قولی روایت ہے کہ گھوڑوں اور غلاموں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

اشکال ص۳۱۱ س۱۴ فان قال قائل فقد قرن مع ذلک الرقیق فلما کان ذلک لا ینفی ان تکون الصدقۃ واجبۃ فی الرقیق اذا کانوا للتجارۃ الخ سے تقریباً تین سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضورؐ نے مذکورہ حدیث شریف میں مطلقاً یہ ارشاد فرمایا ہے کہ گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ میں نے تمہارے لئے معاف کردی ہے۔ تو حدیث مذکور میں صرف خدمتی غلام اور سواری وغیرہ کے گھوڑے مراد ہوسکتے ہیں۔ تجارتی غلام اور گھوڑے مراد نہیں ہوں گے۔ جس طرح تجارتی غلام و گھوڑے مذکورہ حدیث سے خارج ہیں۔ اسی طرح سائمہ اور چرنے والے گھوڑے بھی خارج ہوجائیں گے۔ لہٰذا مذکورہ حدیث کی وجہ سے سائمہ گھوڑے کی زکوٰۃ مستثنیٰ نہ ہوگی، بلکہ اس میں زکوٰۃ واجب ہوجائے گی۔

جواب ص۳۱۱ س۱۷ قیل لہٗ ھذا یحتمل ما ذکرت الخ سے تقریباً دو سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اگرچہ مذکورہ حدیث میں تجارتی گھوڑوں کی طرح سائمہ اور چرنے والے گھوڑوں پر بھی زکوٰۃ کا لزوم ہوسکتا ہے، جیسا کہ آپ نے اشکال میں پیش کیا ہے۔ مگر ماقبل میں حضرت حارثہ بن مضرب کی روایت میں اس کی وضاحت گذر چکی ہے کہ سائمہ گھوڑوں سے بھی صدقہ واجبہ اور زکوٰۃ کے طور پر کچھ لینے کی ممانعت موجود ہے البتہ بطور نفل لینے کی اجازت موجود ہے۔ لہٰذا اگرچہ مذکورہ حدیث سے چرنے والے گھوڑوں کی زکوٰۃ واجب نہ ہونے کا ذکر نہیں مگر ماقبل میں حضرت حارثہ بن مضرب کی روایت میں واجب نہ ہونے کا ذکر بہت وضاحت سے موجود ہے، اس لئے اشکال درست نہ ہوگا۔

دلیل ۲ ص۳۱۱ س۱۹ وقد روی عن ابی ھریرۃ الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ مسلمان کے گھوڑے اور غلاموں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اور عدم وجوب زکوٰۃ

www.besturdubooks.net

کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے ثقات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور جب مذکورہ تمام روایات سے سائمہ اور چرنے والے گھوڑوں پر زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا واضح ہو چکا ہے۔ تو اس سے فریق اوّل کا مدعیٰ بھی ثابت نہ ہوگا بلکہ فریق ثانی کا ہی مدعیٰ ثابت اور مسلّم ہو سکتا ہے۔

دلیل ۳ نظر طحاوی ص ۲۱۲ س ۱ واما وجهه من طريق النظر فانا رأينا الذين يوجبون فيها الزكوٰة الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جو لوگ سائمہ گھوڑوں میں زکوٰۃ کے وجوب کے قائل ہیں وہ ساتھ ساتھ اس کے بھی قائل ہیں کہ اگر صرف مذکر مذکر ہوں، اور یا صرف مؤنث مؤنث ہوں تو ان پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، بلکہ زکوٰۃ اس وقت واجب ہوتی ہے کہ جب مذکر و مؤنث دونوں ایک ساتھ مخلوط ہوں، اور بغرض نسل پال رکھے ہوں تو ہم نے ان سائمہ مویشیوں پر غور کر کے دیکھا کہ جن پر بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہوتی ہے مثلاً اونٹ، گائے، بھینس، بکری وغیرہ تو ان میں تنہا مذکر مذکر ہوں، یا تنہا مؤنث مؤنث، یا مذکر و مؤنث دونوں مخلوط ہوں، تینوں صورتوں میں زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ تنہا مذکر یا مؤنث ہونے میں زکوٰۃ واجب نہ ہوتی ہو۔ اور صرف مخلوط ہونے کی صورت میں واجب ہوتی ہو، بلکہ حکم ہر صورت میں یکساں ہے، تو اسی طرح سائمہ گھوڑوں میں بھی حکم ہر صورت میں یکساں ہونا چاہئے۔ لہٰذا جب گھوڑے میں تنہا مذکر یا تنہا مؤنث ہونے کی صورت میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں ہوتی ہے تو اسی طرح مخلوط ہونے کی صورت میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ احناف کی کتب فقہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دینے میں احتیاط ہے۔

دلیل ۴ نظر طحاوی ص ۲۱۲ س ۵ وحجة اخرى انا قد رأينا البغال والحمير الخ سے باب کے اخیر تک دوسری نظر قائم کر کے چوتھی دلیل پیش

www.besturdubooks.net

کرتے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں گدھے اور خچر میں بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اگرچہ سائمہ ہوں۔ اور اونٹ، گائے، بکری اگر سائمہ ہیں تو بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے۔ تو دیکھنا یہ ہے کہ گھوڑے ان میں سے کس کے ساتھ زیادہ مشابہ ہیں۔ تو ہم نے دیکھا کہ اونٹ کے پیر میں کھُر کی شکل نہیں ہوتی ہے، اور گائے اور بکری میں کھُر تو ہوتا ہے مگر درمیان میں پھٹا ہوا ہوتا ہے، اور گھوڑے کے پیر میں بھی کھُر ہوتا ہے مگر درمیان میں پھٹا ہوا نہیں ہوتا ہے۔ اور گدھے اور خچر کے پیروں میں بھی گھوڑے کی طرح بغیر پھٹے ہوئے کھُر ہوتے ہیں۔ لہٰذا گھوڑوں کی مشابہت گدھے اور خچر کے ساتھ زیادہ ہوگی۔ لہٰذا جس طرح گدھے اور خچر پر زکوٰۃ نہیں واجب ہوتی ہے اسی طرح گھوڑوں پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ یہی حضرات صاحبینؒ کا مسلک ہے، اور اسی کو حضرت امام طحاویؒ نے پسند فرمایا ہے۔ مگر حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول میں احتیاط زیادہ ہے۔ اس لئے اسی پر فتویٰ دینا مناسب ہوگا۔

باب الزکوٰۃ هل یأخذها الامام ام لا؟

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ مالکانِ زکوٰۃ سے حاکمِ وقت جبرًا اور بزور و زبردستی عاملین کے ذریعہ سے زکوٰۃ اور عشر وغیرہ وصول کرسکتا ہے یا مالکوں کو اختیار ہے کہ چاہے اپنی مرضی سے حاکم کے حوالہ کردیں یا اپنے مال کی زکوٰۃ اور عشر از خود فقراء کو دیدیا کریں۔

مسئلہ مذکورہ کی وضاحت کے لئے بطور تمہید شاں مسائل بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے

مسئلہ ۱: عاشر اور مرور عاشر اس کو کہتے ہیں جس کو منجانب حکومت راستوں پر متعین کردیا جاتا ہے۔ تاکہ

www.besturdubooks.net

راستے سے گذرنے والوں سے ان کے مال وغلوں کا عشر زکوٰۃ وصول کر لیا کرے۔
اور آج کل کے زمانہ میں عاشر کو اہل عرب لفظ مرور سے تعبیر کرتے ہیں، اور یہ عاشر شرعی ضابطہ کے مطابق ان کے مال اور غلے وغیرہ کا عشر وصول کرکے بیت المال میں جمع کر دیا کرتا ہے۔ اور کافر حربی اگر دار الحرب سے ایک سال میں کئی مرتبہ گذرتا ہے تو ہر مرتبہ اس سے عشر لیا جائیگا۔ حتیٰ کہ اگر ایک روز میں دو مرتبہ گذرتا ہے۔ اور دونوں مرتبہ دار الحرب ہی سے آکر گذرتا ہے تو دونوں مرتبہ لیا جائے گا۔ البتہ دار الاسلام میں رہکر کئی مرتبہ گذرتا ہے تو صرف ایک مرتبہ لیا جائے گا۔ اور مسلمان سے سال بھر میں صرف ایک دفعہ لیا جائیگا۔ (ہدایہ ج۱ ص۱۷۰)

مسئلہ ۲: مالک کے قول کا اعتبار

اور عاشر اور مرور کے مطالبہ پر مالک یہ کہدیتا ہے کہ ہم نے اس کی زکوٰۃ اور عشر ادا کر دیا ہے، یا کہدیتا ہے کہ یہ مال میرا نہیں ہے بلکہ میں تو محض مزدور ہوں یا جانوروں کے متعلق یہ کہدیتا ہے کہ اس پر ابھی سال نہیں گذرا، یا یہ کہدیتا ہے کہ میں مقروض ہوں جس سے مجھ پر زکوٰۃ اور عشر واجب نہیں ہو سکتا۔ تو ان تمام صورتوں میں مالک کی بات معتبر مانی جائے گی (بدائع ج۲ ص۳۶)

مسئلہ ۳: اموالِ ظاہرہ اور باطنہ

مویشی اور عشری زمین کی پیداوار وغیرہ اموالِ ظاہرہ میں داخل ہیں، اور سونا چاندی روپے پیسے اور مالِ تجارت وغیرہ اموالِ باطنہ میں داخل ہیں۔
(مستفاد المنتخب قلمی ج۱ ص۱۰۹)

مسئلہ ۴: ساعی وعامل کے صدقہ وصول کرنے کیلئے حاکم کی شرط

عامل اور ساعی بن کر لوگوں سے ان کے مال کی زکوٰۃ اور عشر وغیرہ وصول کرنے کے لئے پانچ شرطوں کا ہونا لازم ہے۔
شرط ۱: حاکم مسلم کی ماتحتی میں ہونا۔ اس لئے کہ اگر حاکم کی ماتحتی حاصل نہ ہوگی

www.besturdubooks.net

تو کس قوت سے وصول کرے گا۔

شرط ۲ حاکمِ مسلم کا عوام اور مالکانِ اموال کی حفاظت کرنا۔ لہٰذا اگر عارضی طور پر کچھ دنوں کے لئے حفاظت نہ رہے، اور ان ایام میں باغی وغیرہ نے اگر وصول کرلیا ہے تو بعد میں حاکمِ مسلم کو دوبارہ وصول کرنے کا حق نہ ہوگا۔ (مستفاد بدائع ص ۲/۲۶)

شرط ۳ ساعی اور عامل کا مسلمان ہونا۔

شرط ۴ وصول شدہ مال کا بیت المال میں جمع ہوجانا، اگر بیت المال میں جمع نہ ہوگا تو اس کی حفاظت نہیں ہوسکے گی اور خیانت ہی خیانت ہوتی رہیگی۔

شرط ۵ دارالاسلام کا ہونا۔ اس لئے کہ مذکورہ شرائط دار الاسلام کے بغیر پوری ہونا ممکن نہیں ہے۔

مسئلہ ۵ غیر اسلامی ممالک میں عامل کا حکم

غیر اسلامی ممالک میں کسی کا شرعی ضابطہ کے مطابق ساعی اور عامل بننا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ غیر اسلامی حکومت اسلامی ضابطوں کا لحاظ نہیں کریگی نیز ساعی کا مسلمان ہونا بھی شرط ہے۔ اور غیر اسلامی حکومت میں اس شرط کی پابندی بھی بہت بعید ہے، نیز غیر مسلم حکومت میں شرعی بیت المال کا قیام بھی غیر ممکن ہے۔ لہٰذا غیر اسلامی حکومت میں کسی کا ساعی و عامل بن کر کام کرنا ممکن نہیں ہے۔

مسئلہ ۶ مدارس کے سفراء کا حکم

مدارس اسلامیہ کے سفراء کو عامل اور ساعی قرار دینے کی کوئی شکل شرعی ضابطہ کے مطابق حاصل نہیں ہوپاتی ہے۔ اس لئے کہ یہ سفراء قوتِ قاہرہ کے تحت کام نہیں کرتے، بلکہ کوئی بھی ان کو سخت سست کہہ کر بھگا بھی

www.besturdubooks.net

سکتا ہے اور ان کی فریاد سُننے والا کوئی نہیں۔ نیز یہ سفراء جس کی طرف سے صدقات وصول کرنے کے لئے آتے ہیں اس کی حفاظت میں نہیں ہوتے ہیں۔ نیز عامل کے وصول کردہ صدقات کا بیت المال میں جمع ہوجانا واجب ہے۔ اور یہ شرط بھی یہاں ناممکن ہے۔ اس لئے کہ بیت المال کے لئے مُسلم حاکم کے ماتحت میں ہونا لازم ہوتا ہے، جو یہاں مفقود ہے۔

مسئلہ ۷ اسلامی حکومت میں عامل وساعی کا حکم

مسلم حکومت میں حاکم مُسلم کا اپنے مقرر کردہ عامل اور ساعی کے ذریعہ سے جبرًا صدقاتِ واجبہ اور عُشر وغیرہ وصول کرنے کا کیا حکم ہے۔ اس سلسلہ میں حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ چنانچہ النخب الافکار قلمی ج ۵ ص ۱۰۹ میں اس بارے میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام حسن بصریؒ، سعید بن جبیرؒ، میمون بن مہرانؒ، ابراہیم نخعیؒ اور امام مکحول وغیرہ کے نزدیک حاکمِ وقت کو مسلمانوں سے زور و زبردستی اپنے عاملین کے ذریعہ سے صدقات کا وصول کرنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ مسلمانوں کو اختیار ہے کہ چاہے اپنی مرضی سے حاکمِ مسلم کے پاس پہونچادیں۔ اور چاہے تو اپنے اموال کی زکوٰۃ اور صدقہ اور عُشر وغیرہ از خود فقراء میں تقسیم کردیں۔ اور کسی قسم کا جبر و زور اُن پر جائز نہیں ہے۔ ہاں البتہ غیر مسلم سے جبرًا لینا جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قومٌ الیٰ ان الامام لیس لہٗ ان یبعث علی المسلمین عشورًا ۱۲ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد ابن حنبل، امام ابویوسف، امام محمد بن حسن شیبانیؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک حاکمِ وقت کو اختیار ہے کہ چاہے تو عامل بھیجکر وصول کرلیا کرے اور چاہے تو مسلمانوں کو اختیار دیدے کہ ہر مسلمان اپنے اپنے اموال

کی زکوٰۃ از خود حساب لگا کر فقراء میں تقسیم کردیں۔ اس میں اصالۃً مسلمان مالکوں کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ اصل اختیار حاکمِ وقت کو ہوتا ہے۔ نیز حضرات حنفیہؒ کے نزدیک اموالِ ظاہرہ اور اموالِ باطنہ سب کا حکم یکساں ہے۔ کہ عامل اموالِ ظاہرہ سے جس طرح صدقہ وصول کرے گا اسی طرح اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ بھی وصول کرسکتا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذٰلك اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جن میں حضورؐ کا ارشاد موجود ہے کہ حضورؐ نے فرمایا لاتحشروا یعنی تم پر زکوٰۃ وصدقات کا مال عاملین اور حاکموں کے یہاں جمع کردینا لازم نہیں۔ اور فرمایا لاتعشروا یعنی تم کو عُشر ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ دوسری روایت میں ہے کہ اے اہلِ عرب اللہ تعالیٰ کی حمد کیا کرو اس لئے کہ تم سے عشر کو اٹھالیا گیا ہے۔ اور تیسری روایت میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے معلوم کیا گیا کہ حضرت عمرؓ مسلمانوں سے عُشر لیتے تھے یا نہیں؟ تو انہوں نے فرمایا کہ نہیں لیتے تھے۔ تو ان تمام روایات سے واضح ہوجاتا ہے کہ مُسلمانوں پر عُشر لازم نہیں ہے اور نہ ہی ان کو اپنے اموال کی زکوٰۃ حاکم کے حوالہ کردینا لازم ہے۔ اور اراضی اور باغات کے عشر سے متعلق آگے مستقل باب آرہا ہے۔ اور مذکورہ مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے چار صحابہ کرام سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت سعید بن زیدؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت حرب بن عبید اللہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

www.besturdubooks.net

حلِ عبارت ص۱۴۱ س۱۴ لا تحشروا یعنی تم پر اپنے مال کی زکوٰۃ حاکم کے یہاں جمع کردینا لازم نہیں ہے۔ ص۱۴۱ س۱۴ لا تعشروا یعنی تم پر اپنی اراضی کا عُشر ادا کرنا لازم نہیں ہے۔ ص۱۴۱ س۱۴ اذ رفع عنکم العشور یعنی تمہارے اوپر سے اللہ تعالیٰ نے عُشر کو اٹھالیا ہے۔ ص۱۴۱ س۲۲ فرقوا فی تلك المواضع یعنی تم اپنی زکوٰۃ خود ان مصارف میں تقسیم کردو۔

فریقِ ثانی کی طرف سے جواب ص۱۴۱ س۱۷ وکان من الحجۃ علی اھل المقالۃ الاولیٰ لھم ان العشر الذی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رفعہ عن المسلمین الخ سے تقریباً پونے پانچ سطروں میں فریقِ اوّل کی دلیل کا جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ وہ عشر جس کو حضورؐ نے مسلمانوں سے اٹھالیا ہے اس سے زکوٰۃ یا اراضی کا شرعی عُشر مراد نہیں ہے۔ بلکہ زمانۂ جاہلیت کا عشر مراد ہے۔ جو ظلم وزیادتی سے لوگوں سے لیا جاتا تھا جس کو ٹیکس کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ اس زمانہ میں ہمارے ہندوستان میں بھی انکم ٹیکس اور سیل ٹیکس کے نام سے بے تکے انداز سے وصول کیا جاتا ہے۔ اگر کسی نے مثلاً ایک کروڑ روپیہ کمایا ہے تو ستّر اسّی لاکھ روپیہ انکم ٹیکس کے نام سے وصول کرلیا جاتا ہے جس سے اس کا دیوالیہ نکل جاتا ہے۔ تو اسی طرح کا ٹیکس زمانۂ جاہلیت میں بھی جاری تھا مگر اسلام نے اس کو ختم کرکے ایسے شرعی ضابطے اور اصول قائم کردیئے ہیں کہ ان ضابطوں اور اصولوں کے مطابق عمل کیا جائے تو کسی پر کوئی ظلم کا تصوّر بھی نہیں کرسکتا نیز حضورؐ نے اس ظالمانہ ٹیکس وصول کرنیوالوں کے بارے میں فرمایا ہے لا یدخل الجنۃ صاحب مکس یعنی عاشرًا (الحدیث) لہٰذا جاہلیت کے اس عشر کے معاف ہونے کی وجہ سے حکمِ عشر اور حکمِ زکوٰۃ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ کیونکہ اس سے عُشر مُراد نہیں ہے بلکہ ٹیکس مراد ہے۔

www.besturdubooks.net

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۳۱۲ س ۱۳ وقد بیّن ذٰلك ایضًا الخ سے تقریبًا سولہ سطروں میں دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت حرب بن عبید اللہ فرماتے ہیں کہ ان کے کسی ماموں کو حضورؐ نے صدقات پر عامل بنایا اور ان کے عشر سے متعلق سوال کرنے پر حضورؐ نے فرمایا کہ عُشر صرف یہود و نصاریٰ سے لیا کرنا مسلمانوں سے نہیں۔ تو یہاں بھی عشر سے مُراد ٹیکس ہے تو معلوم ہوا کہ جس عشر کی معافی کا اعلان فرمایا ہے اس سے زکوٰۃ اور شرعی عُشر مراد نہیں ہے۔ اس لئے کہ خود سائل کو حضورؐ نے زکوٰۃ وصدقات کے وصول کرنے پر عامل بنایا ہے تو زکوٰۃ و صدقہ کے معاف ہونے کے کیا معنی ہوں گے؟ نیز حضورؐ نے فرمایا کہ مسلمانوں سے زکوٰۃ میں سالانہ چالیسواں حصہ اور ذمّیوں سے سالانہ بیسواں حصہ وصول کر لیا کرو۔ اور حربی یہود و نصاریٰ جو شام کی طرف سے آتے جاتے ہیں اُن سے دسواں حصہ لے لیا کرو۔ نیز ان کے مال پر سال گذرنا بھی شرط نہیں ہے۔ بلکہ سال بھر میں جتنی مرتبہ دار الحرب سے آتے رہیں گے اتنی مرتبہ ہر بار وصول کرنے کا حکم ہے۔ اور غیر مسلموں سے جو عشر (ٹیکس) وصول کیا جاتا ہے وہ جزیہ کی طرح وصول کیا جاتا ہے اس میں ثواب کی بھی امید نہیں ہوتی۔ اور زکوٰۃ کا حکم ایسا نہیں ہے۔ بلکہ سال بھر میں ایک دفعہ چالیسواں حصہ کے حساب سے لینے کا حکم ہے۔ اور اس سے مسلمانوں کا مال پاک صاف بھی ہو جاتا ہے۔ اور اس میں ثواب بھی حاصل ہوتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جن روایات میں عشر معاف کرنے کا ذکر ہے ان میں غیر مسلموں کا وہ عشر و ٹیکس مراد ہے۔ جو زمانۂ جاہلیت میں ہر ایک سے لیا جاتا تھا۔ زمانۂ اسلام کا عشر مراد نہیں۔ لہٰذا امام اور حاکم مُسلم مسلمانوں سے زکوٰۃ و صدقہ جبرًا دباؤ سے وصول کر سکتا ہے اس مضمون کی روایات کو جناب ...

نے دو صحابۂ کرامؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ حضرت حرب بن عبید اللہ کے طریق سے دو سندوں کے ساتھ اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے طریق سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل ۲ ص ۳۱۳ س ۱۸ وقد روی عن عمر بن الخطابؓ الخ سے تقریباً ۶ سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت انس بن مالکؓ نے حضرت انس بن سیرینؒ کو بلوایا تو انہوں نے حاضری میں کچھ دیر لگائی تو حضرت انسؓ نے فرمایا کہ تمہاری تاخیر پر مجھے اتنا غصہ آیا کہ دل چاہتا تھا کہ میں تمہیں فلاں فلاں پتھروں کو منہ میں لیکر چابنے پر مامور کردوں، مگر ایسا کام میں اپنے لئے پسند نہیں کرتا۔ اس لئے تم کو مامور نہیں کررہا ہوں۔ اس کے بعد فرمایا کہ تم کو حضرت عمرؓ کی سنّت بتلادیتا ہوں کہ حضرت عمرؓ نے اپنے عمّال کو لکھا کہ مسلمانوں کے مال میں سے چالیسواں اور ذمیوں کے مال میں سے بیسواں سالانہ کے حساب سے لیا کرو۔ اور غیر ذمّی کافروں سے دسواں حصہ لیا کرو۔ غیر ذمّی کافر حربی سے جو دسواں حصہ لینے کا حکم ہے وہ سالانہ کے حساب سے نہیں ہے۔ بلکہ دار الحرب سے جب بھی آکر دار الاسلام میں داخل ہوگا تب لیا جائے گا۔ اور جن روایات میں عشر کی معافی کا اعلان کیا گیا ہے ان میں یہی غیر مسلموں کا عشر مراد ہے جو پہلے مسلمانوں سے لیا جاتا تھا اور بعد میں اسلام نے اس کو مسلمانوں کے اوپر سے ختم کردیا ہے۔ لہٰذا فصل اوّل کی روایات سے استدلال کرکے یہ بات ثابت کرنا درست نہ ہوگا کہ مسلمانوں سے حاکم زکوٰۃ وصدقات واجبہ لینے کا حق نہیں رکھتا۔ بلکہ زور و دباؤ سے وصول کرنے کا حق آج بھی باقی ہے۔

دلیل ۳ نظر طحاوی ص ۳۱۴ س ۲۵ واما وجهه من طريق النظر فانا قد رأينا هم انهم لا يختلفون الخ سے تقریباً چھ

سطروں میں نظر کے تحت تیسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ سب کا اتفاق اس بات پر ہے کہ اہل مویشی سے ان کے چرنے والے مویشی کی زکوٰۃ حاصل کرنا حاکم کے لئے جائز ہے جبکہ وجوب زکوٰۃ کی شرطیں بھی پائی جاتی ہوں۔ اور اسی طرح پھلوں اور اراضی کی پیداوار کے عشر بھی سب کے نزدیک حاکم کے لئے وصول کرنا جائز ہے۔ تو جس طرح ان اشیاء کی زکوٰۃ وصول کرنا جائز ہے اسی طرح اموالِ باطنہ یعنی سونا چاندی اور اموالِ تجارت کی زکوٰۃ بھی چالیسویں حصہ کے حساب سے وصول کرنا امام اور حاکم کے لئے جائز ہوگا چاہے زور و زبردستی کیوں نہ ہو۔ اور جہاں عشر کی معافی کا اعلان ہے اس سے غیر مسلم اور یہود و نصاریٰ کا عشر مراد ہے۔ اس لئے شرعی عشر بھی وصول کرنا جائز ہوگا۔

دلیل ۱۲ ص۳۱۱ س۱ وقد روی عن یحیی بن آدم فی تفسیر قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیس علی المسلمین عشور ۱۱ الخ سے باب کے اخیر تک دلیل ۱۲ بیان کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عاشر اور مرور کے پاس سے گذرتے ہوئے مسلمانوں پر اس وقت تک عشر دینا لازم نہیں ہے کہ جبتک ان کے مال پر سال پورا نہ ہوجائے۔ اور اگر سال پورا ہوکر زکوٰۃ واجب ہوجاتی ہے تو اگر عاشر و مرور نہیں لیتا ہے تو از خود ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔ اور یہود و نصاریٰ اور غیر مسلموں پر صرف گذرتے ہوئے عشر ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔ چاہے ان کے مال پر سال گذرا ہو یا نہیں۔ اور اگر عاشر و مرور کے پاس سے نہ گذرے تو ان پر عشر بھی واجب نہیں ہوتا۔ لہٰذا فصلِ اوّل کی روایت میں یہود و نصاریٰ کا عشر مراد ہے جو مسلمانوں سے ختم کردیا گیا ہے اور غیر مسلموں سے ختم نہیں کیا گیا ہے۔

بابُ ذواتِ العوار ھل تؤخذ فی صدقاتِ المواشی ام لا؟

یہ باب بہت مختصر ہے مگر اس کے تحت ہم معرکۃ الآراء تین مسائل بیان

www.besturdubooks.net

کریں گے۔ ان کو ہم اس ترتیب سے بیان کریں گے۔ اوّلاً حلِ عبارات، ثانیاً مسئلہ۱ مویشیوں اور جانوروں کا نصاب، ثالثاً مسئلہ۲ خلطہ کی بحث، رابعاً مسئلہ۳ عامل وساعی کو کس درجہ کا مال زکوٰۃ میں وصول کرنے کا حق ہے۔

اوّلاً حلِ عبارات

ص۲۱۱ س۸ الشارف یعنی بڑی عمر کی بوڑھی اونٹنی، ص۲۱۱ س۸ البکر بفتح الباء بمعنی جوان اونٹ ص۲۱۱ س۸ حَزَرَاتُ، حزرۃٌ کی جمع ہے یعنی خیارُ المال بہت عمدہ ترین مال ص۲۱۱ س۹ لیستألف یعنی جانور کو کھلا پلا کر موٹا تازہ بنانا جس کو دیکھ کر خوشی ہوتی ہے۔ ص۲۱۱ س۱۵ ھرمۃ بمعنی بالکل بوڑھا جانور، ص۲۱۱ س۱۵ ذات عواد یعنی عیب دار جانور ص۲۱۱ س۱۵ تیس الغنم بمعنی جفتی کرنے والا بکرا جس سے کچھ بدبو آتی ہے۔ جمہور نے اس کے لینے سے اس لئے ممانعت کی ہے کہ عمدہ مال میں سے ہے۔ مگر علامہ خطابیؒ نے لکھا ہے کہ اس کے گوشت سے بدبو آنے کی وجہ سے یہ گھٹیا مال میں شامل ہے۔ اس لئے ممانعت آئی ہے۔

ثانیاً مسئلہ۱ مویشیوں اور جانوروں کا نصاب

اب یہاں سے تین قسم کے جانوروں کا الگ الگ نصاب بیان کیا جارہا ہے

قسم۱ اونٹوں کا نصاب

پانچ سے کم اونٹوں میں زکوٰۃ لازم نہیں ہے۔ پانچ میں سال بھر کا ایک بکرا یا بکری واجب ہے۔ اور دس میں دو بکرے، پندرہ میں تین بکرے، بیس میں چار بکرے، پچیس میں ایک بنت مخاض جو ایک سال کی مکمل ہو کر دوسرے سال میں داخل ہو گئی ہے۔ پھر چھتیس میں ایک بنت لبون جو دو سال کی مکمل ہو کر تیسرے میں داخل ہو گئی ہے۔ پھر ۴۶ میں ایک حقہ جو تین سال کا مکمل ہو کر چوتھے میں داخل ہو گیا ہے۔ پھر ۶۱ میں ایک جذعہ جو چار سال کا مکمل ہو کر پانچویں

besturdubooks.net

میں داخل ہوگیا ہے۔ پھر ۷۶ میں دو بنت لبون۔ پھر ۹۱ میں دو حقے واجب ہیں، اور پھر دو حقوں کا سلسلہ ایک سو بیس تک چلیگا۔ اور پھر ایک سو بیس کے بعد از سرِ نو نصاب شروع ہوگا۔ چنانچہ اس پر جب پانچ کا اضافہ ہوگا تو ایک بکرا یا بکری واجب ہوتی رہے گی، اور دس میں دو بکری، پندرہ میں تین بکری، بیس میں چار بکری، پچیس میں ایک بنت مخاض۔

اور ہدایہ ص۱۶۹ ج۱ کے الفاظ یوں ہیں کہ ۱۵۰ میں تین حقے ہیں مائۃ وخمسین فیکون فیھا ثلث حقاق۔ اب یہ دو حقوں کے ساتھ بڑھتا جائیگا۔ پھر اس کے بعد ہر چالیس میں ایک بنت لبون اور ہر پچاس میں ایک حقہ واجب ہوتا جائیگا۔

(المنتخب ص۱۱۹ ج۵)

قسم ۲ گائے وبھینس کا نصاب

تیس سے کم گائے اور بھینس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اور تیس ۳۰ میں ایک تبیعہ واجب ہے۔ جس کی عمر ایک سال مکمل ہوکر دوسرے میں داخل ہوچکا ہو۔ پھر ساٹھ میں دو تبیعہ واجب ہیں۔ مگر ۴۰ اور ۶۰ کے درمیان کے اضافہ میں کچھ لازم ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک اضافہ شدہ میں قیمت لگا کر زکوٰۃ ادا کی جائے گی، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اضافہ شدہ میں کچھ بھی لازم نہیں ہے۔ پھر ہر دس پر نصاب بڑھتا جائے گا۔ لہٰذا ستر ۷۰ میں ایک مسن جس کی عمر دو سال مکمل ہوکر تیسرے میں داخل ہوگیا ہو، اور ایک تبیعہ واجب ہوں گے، اور اسی ۸۰ میں دو مسن اور نوے ۹۰ میں تین تبیعہ اور سو ۱۰۰ میں دو تبیعہ اور ایک مسن واجب ہوں گے۔ اور اسی طریقہ سے ہر دس پر نصاب بڑھتا جائیگا۔ لہٰذا ۱۱۰ میں دو مسن ایک تبیعہ اور ایک سو بیس میں تین مسنے واجب ہوں گے، اور ایک سو تیس میں تین مسن اور ایک تبیعہ ہوں گے۔ اس طرح سے نصاب بڑھتا جائے گا۔

(ہدایہ ص۱۷۰ ج۱، منتخب الافکار ص۱۱۹ ج۵)

www.besturdubooks.net

قسم ۲ بکریوں کا نصاب چالیس سے کم بکریوں میں کچھ بھی واجب نہیں اور چالیس میں ایک بکری۔ پھر ایک سو بیس تک کوئی چیز واجب نہیں۔ اور ۱۲۱ میں دو بکریاں واجب ہوں گی، اور یہ سلسلہ دو سو تک رہے گا۔ پھر ۲۰۱ میں تین بکریاں، پھر ۳۰۱ میں چار بکریاں پھر ۴۰۱ میں پانچ بکریاں، اسی طرح ہر سو پر ایک بکری کا اضافہ ہوتا جائے گا۔

(المنتخب ص۱۱۹)

ثالثاً مسئلہ ۱ مسئلۃ الخلطہ ترمذی وغیرہ کتبِ حدیث میں مسئلۃ الخلطہ سے متعلق اس طرح کے الفاظ آئے ہیں۔ لایجمع بین متفرق ولایفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ وماکان من خلیطین فانہما یتراجعان بالسویۃ۔ الحدیث۔

اس عبارت کو سمجھانے میں اکثر محدثین بحث کو بہت طویل کر دیتے ہیں جس سے طلبہ گھبرا کر چھوڑ دیتے ہیں۔ اس لئے بہت مختصر انداز سے وضاحت کیجارہی ہے ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے سب کو فائدہ پہونچا دے۔ اور مذکورہ عبارت کو دو حصوں میں سمجھانا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

حصہ ۱ لایجمع بین متفرقٍ ولایفرق بین مجتمعٍ مخافۃ الصدقۃ۔ اس عبارت میں دو جملے ہیں۔

۱ لایجمع بین متفرقٍ مخافۃ الصدقۃ۔ یعنی زکوٰۃ دینے کے خطرے سے متفرق جانوروں کو جمع نہ کرے۔

۲ ولایفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ۔ یعنی زکوٰۃ دینے کے خوف سے مجتمع اور مخلوط جانوروں کو جدا نہ کرے۔ اور عبارت کے اگلے حصے میں لفظ خلیطین بمعنی شریکین ہے۔

جملہ ۱ کا مطلب اب لایجمع بین متفرقٍ مخافۃ الصدقۃ۔ کا مطلب یہ ہوگا کہ مثلاً دو آدمی سو بکریوں کے

مالک ہیں۔ اور ہر ایک کے پاس پچاس پچاس ہیں۔ اور دونوں کی بکریاں الگ الگ ہیں۔ تو ہر ایک مالک پر اپنی اپنی بکریوں کی طرف سے ایک ایک بکری زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہوگا۔ کیونکہ چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہوا کرتی ہے۔ اور سو بکریاں اگر ایک کی ملکیت میں ہوتی ہیں تو کل میں ایک بکری واجب ہوتی ہے۔ اب یہ دونوں مالک مل کر ان متفرق بکریوں کی زکوٰۃ کے خوف سے ایک ساتھ جمع کر دیتے ہیں تاکہ سو بکریوں میں سے صرف ایک بکری زکوٰۃ میں ادا کر کے جان چھڑا لیں۔

جملہ ۲ کا مطلب ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مثلاً چالیس بکریاں یا تیس گائیں ایک ساتھ مجتمع ہیں تو ۴۰ بکریوں پر ایک بکری اور تیس گایوں پر ایک تبیعہ واجب ہے، مگر اس میں دو بھائی شریک ہیں اور زکوٰۃ کے خوف سے جب عامل آتا ہے تو بیس بیس بکریاں اور پندرہ پندرہ گائیں الگ الگ کر لیتے ہیں۔ تاکہ زکوٰۃ میں کچھ بھی دینا نہ پڑے، کیونکہ بیس بکریوں اور پندرہ گایوں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔

حصہ ۲ وما کان من خلیطین فانہما یتراجعان بالسویۃ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دو آدمی الگ الگ نصاب کے مالک ہیں، لیکن دونوں شریک ہیں، اور ایک نے اپنی ملکیت سے دونوں کی زکوٰۃ ادا کر دی ہے تو وہ اپنے شریک سے اس کی طرف سے ادا کیا ہوا حصہ وصول کر سکتا ہے۔ یا دو آدمی مشترکہ طور پر مخلوط جانوروں کے مالک ہیں۔ اور ایک نے دونوں کی طرف سے زکوٰۃ ادا کر دی ہے تو شریک کی طرف سے ادا شدہ حصہ کو مجریٰ کر کے ادا شدہ حصہ شریک سے وصول کر سکتا ہے۔

خلطہ کے اقسام خلیطہ کے معنی مجتمع اور مخلوط شدہ کے ہیں۔ اور خلطہ کی دو قسمیں ہیں۔ ۱ خلطۃ الشیوع ۲ خلطۃ الجوار۔

www.besturdubooks.net

دونوں کو الگ الگ تفصیل سے بیان کیا جاتا ہے۔

خلطۃ الشیوع اس کا مطلب یہ ہے کہ دو آدمی مال میں اس طرح شریک ہوں کہ دونوں کا حق مخلوط و مشترک ہونے کی وجہ سے الگ الگ ممتاز نہ ہوسکتا ہو .... یعنی دونوں کی ملکیت مشاع ہو، جیساکہ جب مخلوط طریقہ سے وراثت میں حاصل ہوجائے۔ یا برابر پیسے دیکر اکٹھا خریدلیا ہو جو ابھی تقسیم نہ ہوا ہو، ایسے اشتراک کو خلطۃ الشیوع کہتے ہیں۔

خلطۃ الجوار اس کا مطلب یہ ہے کہ دو آدمیوں کے جانور بالکل الگ الگ ہوں مگر دونوں پانچ چیزوں میں شریک ہوجائیں ۱ دونوں کا باڑا ایک ہو ۲ دونوں کا چرواہا ایک ہو ۳ دونوں کی چراگاہ ایک ہو۔ ۴ دودھ دوہنے والا ایک ہو۔ ۵ (فحل) جفتی کرنے والا نر ایک ہو۔ تو ایسے اشتراک کو خلطۃ الجوار کہا جاتا ہے۔

مسئلہ خلطہ میں ائمہ کا اختلاف خلطہ کی دونوں قسموں میں وجوب زکوٰۃ کی نوعیت میں علماء کے تین مذاہب ہیں۔

مذہب ۱ حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں معتبر ہیں۔ لہٰذا اگر دو آدمی اسّی بکریوں میں خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار کے طور پر شریک ہیں تو حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صرف ایک بکری زکوٰۃ میں واجب ہوگی۔ اور اگر دونوں کی ملکیت مشترک نہ ہوتی بلکہ ہر ایک کی ۴۰ - ۴۰ بکریاں ہوتیں تو ہر ایک کی طرف سے ایک بکری واجب ہوتی تو اسّی میں دو بکریاں واجب ہوجاتیں۔ اور اگر دونوں چالیس بکریوں میں شریک ہوتے تو کسی پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

مذہب ۲ امام عطاء بن ابی رباحؒ اور امام طاؤس بن کیسانؒ وغیرہ کے

www.besturdubooks.net

نزدیک خلطۃ الشیوع تو معتبر ہے مگر خلطۃ الجوار معتبر نہیں۔ لہٰذا اگر دو آدمی اسّی بکریوں میں خلطۃ الشیوع کے طور پر شریک ہیں تو صرف ایک بکری دونوں کی طرف سے زکوٰۃ میں واجب ہو سکتی ہے۔ اور اگر خلطۃ الجوار کے طور پر شریک ہیں تو دو بکریاں واجب ہو جائیں گی۔

مذہب ۳ حضرات حنفیہؒ کے نزدیک خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں معتبر نہیں ہیں۔ کما فی البدائع لیس فی سائمۃ المرء المسلم اذا کانت اقل من اربعین صدقۃ ففی وجوب الزکوٰۃ فی اقل من اربعین مطلقا عن حال الشرکۃ والانفراد فدل ان کمال النصاب فی حق کل واحد منہما شرط الوجوب الخ ص۲۹ ج۲۔ لہٰذا اگر دو آدمی اسّی بکریوں میں شریک ہوں چاہے خلطۃ الشیوع کے طور پر یا خلطۃ الجوار کے طور پر۔ تو دونوں صورتوں میں حنفیہ کے نزدیک دو بکریاں زکوٰۃ میں واجب ہو جائیں گی اس لئے کہ خلطۃ الشیوع میں ہر ایک کی ملکیت کا الگ الگ اعتبار کیا جائے گا۔ جس سے ہر ایک کی ملکیت میں چالیس چالیس بکریاں آجاتی ہیں۔ اور خلطۃ الجوار میں ہر ایک کی چالیس چالیس بکریاں پہلے ہی سے متعین ہیں۔ اور حضرت عطاء بن ابی رباحؒ اور امام طاؤس بن کیسانؒ کے نزدیک خلطۃ الشیوع میں صرف ایک بکری اور خلطۃ الجوار میں دو بکریاں واجب ہو جائیں گی اس لئے کہ ان کے نزدیک خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے۔ اور خلطۃ الجوار کا اعتبار نہیں ہے۔ اور حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں میں صرف ایک بکری واجب ہوگی۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں کا اعتبار ہے۔ اور حضرت علامہ بنوریؒ کی معارف السنن کی بعض عبارات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرات حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے اور خلطۃ الجوار کا اعتبار نہیں ہے۔ حالانکہ حنفیہ کے یہاں دونوں کا اعتبار نہیں ہے۔ اس لئے معارف السنن

www.besturdubooks.net

کی عبارت سے دھوکہ نہ ہونا چاہیے۔

دلائل

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ان کی دلیل ترمذی ص۱۳۶ ج۱، ابوداؤد ص۲۱۹ ج۱ کی مذکورہ روایت ہے لایجمع بین متفرق ولایفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ۔ کہ صدقہ کے خوف سے متفرق جانوروں کو مجتمع نہ کرے اور مجتمع جانوروں کو متفرق نہ کرے۔ اور امام عطاء اور طاؤس وغیرہ کے نزدیک اس میں صرف خلطۃ الشیوع مراد ہے اور خلطۃ الجوار مراد نہیں۔

حنفیہ کی دلیل ان کی دلیل حضور کا یہ ارشاد ہے روی عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم انہ قال لیس فی سائمۃ المرء المسلم اذا کانت اقل من اربعین صدقۃ ففی وجوب الزکوٰۃ فی اقل من اربعین مطلقاً عن حال الشرکۃ والانفراد الخ بدائع ص۲۹ ج۲ اور ترمذی اور ابوداؤد کی مذکورہ روایت جس کو ائمہ ثلاثہ نے پیش کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تم زکوٰۃ کے خوف سے مجتمع جانوروں کو متفرق اور متفرق جانوروں کو مجتمع نہ کرو۔ اس لئے کہ اس فعل سے زکوٰۃ کے حکم میں کوئی فرق نہیں آئیگا۔ لہٰذا اس میں عبارت یوں ہوگی لایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ فان ذٰلک لایؤثر فی تغییر حکم الصدقۃ۔ لہٰذا حنفیہ کا قول راجح ہوگا۔

رابعاً مسئلہ ۳ ساعی و عامل کو کس درجہ کا مال لینے کا حق ہے

حضرت امام طحاویؒ نے درحقیقت اسی مسئلہ کو واضح کرنے کے لئے "باب ذوات العوار" والا ترجمۃ الباب قائم فرمایا ہے کہ حاکم کی طرف سے مقرر کردہ ساعی اور عامل لوگوں کے جانوروں کی زکوٰۃ میں کس قسم کے جانور

www.besturdubooks.net

وصول کرے گا۔ تو اس بارے میں علامہ بدرالدین عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص۱۱۹ ۲۶
میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ بعض مالکیہ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک ساعی کے لئے خیار المال وصول کرنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ ذوات العوار یعنی عیب دار، شارف یعنی بڑی عمر کے بوڑھے اونٹ اور البکر یعنی جوان اونٹ تینوں قسم کے جانور ملا کر وصول کرنا لازم ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قومٌ الیٰ تقلید ھٰذا الخبر الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرات ائمہ اربعہؒ اور امام اسحٰق بن راھویہؒ، ابو عبیدؒ، ابو ثورؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک ساعی پر لازم یہ ہے کہ جانوروں کو تین قسموں میں تقسیم کرے۔

۱ خیار المال یعنی بالکل اعلیٰ اور عمدہ ترین جانور۔ ۲ اوسط ۳ ادنیٰ جس میں عیب دار بھی شامل ہیں۔ پھر ان میں سے اوسط درجہ کا جانور وصول کرنا ساعی پر واجب ہے۔ نہ بالکل اعلیٰ درجہ کا لینا جائز ہے۔ اور نہ ہی بالکل عیب دار اور گھٹیا درجہ کا لینا جائز ہے۔ مسلم شریف میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی روایت میں ہے فایاکم وکرائم اموالھم واتق دعوۃ المظلوم الحدیث ص۳۶ ج۱ اور نووی ص۳۶ ج۱ میں ہے یحرم علی الساعی اخذ کرائم المال فی اداء الزکوٰۃ بل یاخذ الوسط ویحرم علیٰ رب المال اخراج شر المال۔ اور یہی لوگ طحاوی شریف میں وخالفھم فی ذٰلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں خذ الشارف والبکر

www.besturdubooks.net

وذوات العیب وغیرہ الفاظ مذکور ہیں۔ اور صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت عائشہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ عیب دار وصول کرنا جائز ہے۔

فریق ثانی کی دلیل

ص۳۱۱ واحتجوا فی ذٰلک بما حدثنا ابراھیم ابن مرزوق الخ سے باب کے اخیر تک فریق ثانی کی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ زکوٰۃ میں بالکل بوڑھا جانور نہ لیا جائے۔ اور نہ ہی عیب دار لیا جائے۔ اور نہ ہی جفتی کے لائق نر بکرا لیا جائے۔ اور جفتی کے لائق نر بکرے میں بدبو آنے کی وجہ سے وہ گویا ایک قسم کا عیب دار ہے۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو دو صحابۂ کرام سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ لہٰذا ان روایات کا حاصل یہی ہوگا کہ عیب دار اور ادنیٰ درجہ کا جانور زکوٰۃ میں لینا دینا جائز نہیں ہے۔ بلکہ اوسط درجہ کا جانور لینا لازم ہوگا۔ اور فصل اوّل میں حضرت عائشہؓ کی روایت شروع اسلام پر محمول ہے۔ اور بعد میں وہ روایت منسوخ ہوگئی ہے۔ اس لئے کہ دورِ نبوت کے بعد حضرات خلفائے راشدین کا عمل بھی یہی رہا ہے کہ اعلیٰ یا عیب دار جانور لینے کی ممانعت اور اوسط درجہ کا جانور لینے کا حکم فرمایا کرتے تھے۔ اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

بابُ زکوٰۃ مَا یخرُج مِنَ الارضِ

اس باب کے تحت زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ کا حکم بیان کیا جاتا ہے۔ جس میں ہر قسم کی پیداوار شامل ہیں، چاہے از قبیلِ غلہ ہو یا از قبیلِ سبزی و ترکاری۔ اب زمین کی پیداوار کو پیشِ نظر رکھتے ہوتے اس باب کے تحت چار مسائل زیر بحث لانا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

besturdubooks.net

۱ پانچ وسق کی مقدار کیا ہے۔ ۲ پانچ اوقیہ کی مقدار کیا ہے۔ ۳ خضروات اور سبزیوں میں عشر لازم ہے یا نہیں۔ ۴ زمین کے پیدا شدہ غلوں میں عشر واجب ہونے کے لئے کتنی مقدار شرط ہے۔؟

مسئلہ ۱ پانچ وسق کی مقدار

موجودہ دور کے کیلوگرام کے حساب سے ایک وسق کا وزن ایک کوئنٹل ۸۸ کلو ۹۵۶ گرام ۸۰۰ ملی گرام ہوتا ہے۔

⊙ پانچ وسق کا وزن ۹ کوئنٹل ۴۴ کیلو ۷۸۴ گرام ہوتا ہے۔

حساب کا نقشہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

⊙ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے۔ (ترمذی مع العرف الشذی ص ۱۳۶ ج ۱)

⊙ ایک صاع کا وزن ۱۲ ماشہ کے تولہ سے ۲۷۰ تولہ ہوتا ہے۔ (جواہر الفقہ ص ۴۲۸ ج ۱)

⊙ بارہ ماشہ کا ایک تولہ موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ۱۱ گرام ۶۶۴ ملی گرام کا ہوتا ہے۔

⊙ لہٰذا ایک صاع کا وزن ٹوٹل لگانے سے ۳ کیلو ۱۴۹ گرام ۲۸۰ ملی گرام ہوگا۔

⊙ لہٰذا ساٹھ صاع کے ایک وسق کا وزن ایک کوئنٹل ۸۸ کیلو ۹۵۶ گرام ۸۰۰ ملی گرام ہوگا۔

⊙ پانچ وسق کا وزن ٹوٹل لگانے سے ۹ کوئنٹل ۴۴ کیلو ۷۸۴ گرام ہوتا ہے۔

اس حساب کا پورا نقشہ اس ناکارہ کی کتاب ایضاح النوادر ص ۱۸۱ ج ۲ پر موجود ہے۔

مسئلہ ۲ پانچ اوقیہ کی مقدار

ایک اوقیہ چالیس درہم اور پانچ اوقیہ دو سو درہم کے ہوتے ہیں (ترمذی شریف ص ۱۳۶ ج ۱) اور بارہ ماشہ کے ایک تولہ سے ایک اوقیہ کا وزن ساڑھے ۱۰ ۱/۲ تولہ

ہوتا ہے۔ اور موجودہ گراموں کے حساب سے ۱۲ ماشہ کا ایک تولہ ۱۱ گرام ۶۶۴ ملی گرام کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ساڑھے دس ۱۰½ تولہ کا وزن ۱۲۲ گرام ۴۷۲ ملی گرام ہوگا۔ اور دس گرام کے تولہ سے ۱۲ تولہ ۲ گرام ۴۷۲ ملی گرام کا ہوگا ــــــ ایضاح النوادر ص۱۹ ج۲ اور ایضاح النوادر کے پہلے اڈیشن میں ۲ گرام کی جبکہ ۴۲ گرام لکھا گیا ہے۔ جس کو اب صحیح کر دیا گیا ہے۔

مسئلہ ۳ خضراوات اور سبزیوں کا عشر

خضراوات اور سبزیوں میں عشر لازم ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں بذل المجہود ص۲۸ ج۳، معارف السنن ص۲۳۱ ج۵ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک سبزیوں اور سرسڑنے والی چیزوں میں عشر نہیں ہے۔ بلکہ عشر ہر ایسی پیداوار میں لازم ہوتا ہے جو قدرتی طور پر دیرپا ہو جیسے گیہوں، چاول، جو، چنا وغیرہ۔ ان کی دلیل ترمذی وغیرہ کی روایت لیس فی الخضراوات صدقۃ (ترمذی ص۱۳۸ ج۱) جیسی روایات ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہے۔ چاہے غلہ وغیرہ ہو یا سبزی ترکاری پھل وغیرہ سب پر واجب ہے۔ ان کی دلیل آیت کریمہ وَآتوا حقہٗ یوم حصادہٖ اھ اور حدیث شریف ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت الانہار والعیون العشر وما سقی بالسواقی ففیہ نصف العشر الحدیث (ابوداؤد شریف مع البذل ص۲۲ ج۳) البتہ سبزیوں کا عشر مالک از خود دیا کریگا۔ حکومت کے ساعی کو وصول کرنے کا حق نہ ہوگا۔

www.besturdubooks.net

مسئلہ ۱۴ وجوب عشر کے لئے غلوں کی مقدار

اراضی کی پیداوار میں سے عشر لازم ہونے کے لئے کتنی مقدار غلہ ہونا شرط ہے۔ اس مسئلہ کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب قائم فرمایا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں نخب الافکار قلمی ج۵ ص۱۳۵ تا ۱۳۹ میں دو مذہب نقل فرمائے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، سفیان ثوریؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ، سعید بن المسیبؒ، اسحٰق بن راہویہؒ وغیرہ کے نزدیک زمین سے پیدا شدہ غلوں کی مقدار اگر پانچ وسق سے کم ہو تو اس میں عشر واجب نہیں ہے۔ اور اگر پانچ وسق یا اس سے زائد ہو تو اس میں عشر واجب ہو جاتا ہے۔ اور پانچ وسق کی مقدار موجودہ دور میں ۹ کوئنٹل ۴ کیلو ۷۸۴ گرام ہوتا ہے جس کی وضاحت ابھی ابھی مسئلہ ۱ کے تحت گذر چکی ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام زفرؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، ابن شہاب زہریؒ، ابراہیم نخعیؒ، مجاہد بن جبرؒ وغیرہ کے نزدیک وجوب عشر کے لئے پیداوار کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے۔ بلکہ جو کچھ بھی پیدا ہوگا اس پر ضابطہ کے مطابق عشر واجب ہوگا۔ چاہے پیداوار کی مقدار بہت کم ہو یا زیادہ، ہر حال میں عشر واجب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جن میں اس کی وضاحت موجود ہے کہ ۵ وسق

www.besturdubooks.net

سے کم پیداوار کی زکوٰۃ اور عشر لازم نہیں ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے پانچ صحابۂ کرام سے چودہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابوسعید خدریؓ سے سات سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت ابوہریرۃؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت عمرو بن حزمؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے واضح ہوتا ہے کہ پانچ وسق سے کم میں زمین کی پیداوار کا عشر لازم نہیں ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جارہی ہیں۔

دلیل ۱

ص۳۱۵ س۱۹ احتجوا فی ذلک بما حدثنا ربیع المؤذن الخ سے تقریباً ساڑھے تیرہ سطروں میں دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ جس زمین کی سیرابی نہر یا بارش کے پانی سے ہوئی ہے اس میں عشر لازم ہوتا ہے۔ اور جس کی سیرابی چرخی وغیرہ کے پانی سے ہوئی ہے اس کی پیداوار میں نصف عشر لازم ہوتا ہے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحبِ کتاب نے تین صحابۂ کرام سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت معاذ بن جبلؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات میں مطلقاً اس کی وضاحت موجود ہے کہ جس زمین کو بارش یا نہر کے پانی سے سیراب کیا جائے اس کی پیداوار میں عشر لازم

www.besturdubooks.net

ہوا کرتا ہے۔ اور جس کو چرخی وغیرہ کے پانی سے سیراب کیا جائے اس کی پیداوار میں سے نصف عشر لازم ہوتا ہے اس میں مقدار کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اور مقدار کے بارے میں اشارہ بھی نہیں ہے۔ لہٰذا عشر یا نصف عشر واجب ہونے کے لئے پیداوار کی کوئی مقدار متعین نہیں ہوگی۔ بلکہ جو کچھ بھی پیدا ہوگا اس میں ضابطہ کے مطابق عشر واجب ہوا کرے گا۔

حلِّ عبارت

ص۲۱۵ س۱۴ بعلا کھجور وغیرہ کا وہ پیڑ جو نہر وغیرہ کے کنارے پر ہونے کی وجہ سے اس کی جڑ پانی تک پہونچ گئی ہو جس کی وجہ سے اُسے کسی قسم کی سیرابی کی ضرورت نہیں ہے۔ ص۲۱۵ س۱۴ سیح یعنی نہر کے پانی سے سیراب کرنا۔ ص۲۱۵ س۱۴ الرشاء چھڑکاؤ کے ذریعہ سے سیراب کرنا۔ ص۲۱۵ س۱۵ الدالیہ ڈھینکلی وغیرہ سے سیراب کرنا۔ ص۲۱۵ س۲۳ السانیہ یعنی جانوروں کی چرخی سے سیراب کرنا۔ ص۲۱۵ س۲۵ عشریؒ یعنی ایسا کھیت یا باغ جس کی سیرابی بارش یا نہر کے پانی سے ہوا کرتی ہے۔

اشکال

ص۲۱۶ س۲ فان قال قائل ممن یذھب الی قول اھل المدینۃ الخ سے تقریباً دو سطروں میں اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ فصلِ اوّل کی روایات مفصّل اور فصل ثانی کی روایات مجمل ہیں۔ اور دونوں کے درمیان تعارض اور تضاد نہیں ہے۔ بلکہ فصلِ ثانی کی مجمل روایات کے لئے فصلِ اوّل کی مفصّل روایات مفسّر ہیں۔ اور اصول یہی ہے کہ روایات مجمل کو چھوڑ کر روایات مفصّل پر عمل کرنا اولیٰ ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا پانچ وسق سے کم میں عشر واجب نہ ہوگا۔

جوابات

مذکورہ اشکال کے چار جوابات پیش کئے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک جواب کتاب میں موجود ہے جس کو آخر میں پیش کرنا ہے۔ اور بقیہ تین جوابات پہلے

www.besturdubooks.net

پیش کرتے ہیں۔

جواب ۱ پانچ وسق والی روایت میں ساعی اور مصدق کا دائرۂ اختیار بیان کیا گیا ہے کہ اگر پانچ وسق سے کم کی پیداوار ہے۔ تو ساعی اور مصدق کو وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ بلکہ مالک اپنے اختیار سے از خود فقراء میں تقسیم کر دیا کریگا۔ یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ پانچ وسق سے کم کی پیداوار میں عشر ہی واجب نہیں ہے۔

جواب ۲ حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری کی املائی تقریر العرف الشذی علیٰ ھامش الترمذی صفحہ ۱۴۲ ج ۱ میں یہ جواب دیا ہے کہ فصلِ اوّل کی روایت جس میں لیس فیما دون اوسق صدقۃ فرمایا ہے۔ اس میں عریّہ مراد ہے کہ مالک نے کسی غریب کو بقدر پانچ یا اس سے کم عطیہ اور عریّہ کے طور پر دیدیا ہے۔ تو اس مقدار کا عشر ادا کرنا مالک کے اوپر واجب نہیں ہے۔ بلکہ یہ جمیع مال ہبہ کرنے کے حکم میں ہے۔ کہ جس طرح اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے اسی طرح اس میں عشر بھی واجب نہیں ہوتا ہے۔

جواب ۳ فصلِ اوّل کی روایات کو تلقی بالقبول حاصل نہیں ہے۔ اور فصلِ ثانی کی روایات کو تلقی بالقبول حاصل ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے تمام عمّال کو فصل ثانی کی روایات کے مطابق ہر کم وبیش پیداوار کا عشر وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا۔ اور اس زمانہ کے تمام علماء اور مجتہدین نے اس کو قبول فرمایا۔ اور کسی نے نکیر نہیں فرمائی۔ لہٰذا اس اجماعِ سکوتی کی وجہ سے بھی فصل اوّل کی روایات کو ترجیح حاصل ہو جائے گی۔ یہ جواب بھی العرف الشذی علیٰ ھامش الترمذی صفحہ ۱۴۲ ج ۱ میں موجود ہے۔

جواب ۴ صفحہ ۳۱۶ س ۵ قیل لہ ھذا محال لانّ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اخبر فی ھذہ الآثار الخ سے تقریباً ساڑھے تیرہ سطروں

میں حضرت امام طحاویؒ جواب پیش فرماتے ہیں۔ مگر امام موصوف کا جواب زیادہ غیر مانوس معلوم ہوتا ہے۔ چونکہ حلِ کتاب بھی لازم ہے اس لئے اس جواب کو بھی پیش کیا جاتا ہے۔ چنانچہ حضرت مصنف فرماتے ہیں کہ اشکال میں پیش کردہ بات محال ہوگی، اس لئے کہ حضورؐ نے عشر یا نصف عشر کے وجوب کو ہر اس پیداوار پر لازم فرمایا ہے جس کو بارش یا نہر یا چرخی وغیرہ کے ذریعہ سے سیراب کیا گیا ہو چاہے پیداوار کم ہو یا زیادہ اس کی کوئی قید نہیں لگائی ہے۔ یہاں تک تو جواب کی بات واضح ہے۔ آگے اس کی تائید میں حضرت ماعزؓ اسلمیؓ کی روایت پیش کی ہے۔ جو غیر مانوس معلوم ہوتی ہے۔ تم کو یہ بات واضح طور پر معلوم ہے کہ حضرت ماعزؓ کو چار مرتبہ اقرار کے بعد رجم کیا گیا، اور یہ بات بھی سب کو معلوم ہے کہ ایک نوجوان صحابی دوسرے کے یہاں مزدوری کرتے تھے، اتفاق سے مالک کی بیوی کے ساتھ زنا کا ارتکاب ہو گیا تو نوجوان کے باپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر واقعہ پیش کیا تو حضورؐ نے حضرت انیس بن ضحاک اسلمیؓ سے فرمایا کہ کل صبح جا کر اس عورت سے معلوم کرو، اگر اقرار کرے تو اس کو رجم کر دینا۔ یہ حدیث شریف مکمل مسلم شریف ص۶۹ ج۲ میں موجود ہے۔ چنانچہ اس عورت کے اقرار کرنے پر اس کو رجم کر دیا گیا۔ اور تم لوگ حدیثِ انیس سے استدلال کر کے کہتے ہو کہ ایک مرتبہ اقرار بالزنا سے رجم کا حکم لگایا جائیگا۔ اور حدیث ماعزؓ جس میں چار مرتبہ اقرار کا ذکر موجود ہے اس کو حدیث انیس کے لئے مفسّر نہیں قرار دیتے ہو۔ لہٰذا جب تم نے یہاں پر حدیث ماعز کو مفسّر تسلیم نہیں کیا ہے، اور حدیث انیس کو حجت بنا کر ایک مرتبہ اقرار کافی قرار دیا ہے تو تم کیوں ان لوگوں پر اشکال اور نکیر کرتے ہو جو احادیثِ زکوٰۃ میں ایسا عمل کرتے ہیں، بلکہ حدیثِ انیس کی حدیث ماعزؓ کے ذریعہ سے تفسیر کرنا زیادہ بہتر اور اولیٰ ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ ایک مرتبہ اقرار سے

www.besturdubooks.net

رجم کا حکم صادر کرنے کو تمہارا مخالف فریق حقِ رجم میں اقرار ہی تسلیم نہیں کرتا ہے۔ اور حدیثِ معاذؓ و ابن عمرؓ و جابرؓ زمین کی ہر پیداوار میں وجوبِ زکوٰۃ کو ثابت کرتی ہے۔ لہٰذا یہ حدیث اوساق سے معارض ہو کر اس سے اولیٰ اور افضل ہو جائیگی نیز امام ابراہیم نخعیؒ اور مجاہد بن جبیرؒ کے موافق فتویٰ صادر فرمایا، کہ زمین کی ہر قسم کی پیداوار پر عشر لازم ہے۔ چاہے کم ہو یا زیادہ۔ لہٰذا حدیثِ اوساق سے استدلال درست نہ ہوگا۔

دلیل ۲ نظرِ طحاوی ص ۳۱۶ س ۱۸ والنظر الصحیح ایضا یدل علیٰ ذلک الخ سے باب کے اخیر تک نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جانوروں اور اموال تجارت اور اموالِ باطنہ میں وجوبِ زکوٰۃ کے لئے مقدارِ نصاب اور حولانِ حول دونوں شرط ہیں۔ کہ محض نصاب کا مالک ہونا کافی نہیں۔ بلکہ اس پر سال گذرنا بھی شرط ہے۔ اور پیداوار میں عشر واجب ہونے کے لئے حولانِ حول کسی کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ بلکہ جس وقت پیداوار تیار ہو جائے اسی وقت لازم ہو جاتا ہے۔ اور مویشی اور اموالِ تجارت میں جس طرح حولانِ حول شرط ہے اسی طرح اس میں مقدارِ نصاب بھی شرط ہے۔ لہٰذا پیداوار میں جس طرح حولانِ حول شرط نہیں ہے اسی طرح پانچ وسق کی مقدار بھی شرط نہ ہوگی۔ کہ ایک شرط جس میں لازم ہوتی ہے اس میں دونوں شرطیں ساتھ ساتھ ہوں گی۔ اور جس میں ایک شرط نہیں ہے تو اس میں دونوں شرطیں لازم نہیں ہوں گی۔ یہی حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔ اور اسی میں احتیاط بھی ہے۔

باب الخرص خرص کے معنیٰ لغت میں اندازہ لگانے کے ہیں۔ اور شریعت کی اصطلاح میں جب کتاب الزکوٰۃ میں لفظ خرص بولا جائے تو اس سے مراد کھیتوں اور باغوں کی پیداوار کے اندازہ

www.besturdubooks.net

لگانے کے ہیں۔ اور اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ جب کھیت اور باغ تیار ہونے کے قریب ہوجائے تو حاکم کی طرف سے خرّاص اور اندازہ کے ماہرین کو بھیجا جاتا ہے وہ جاکر معائنہ کرکے اندازہ لگالیتے ہیں کہ اس سال کتنی پیداوار ہوسکتی ہے۔ اور اس اندازہ کے حساب سے پیداوار کا عشر مقرر کیا جاتا ہے۔ یہ اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ کسان اور باغبان عشر سے بچنے کے لئے بعد میں پیداوار کم نہ بتلاسکیں۔ اب مسئلہ خرص کے بارے میں حضرت علامہ بدر العینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص۱۵۱ تا ۱۵۲، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ہندی ص۳۲ ج۳ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام حسن بصریؒ، ابن شہاب زہریؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، عمرو بن دینار قاسم بن محمدؒ، عبدالکریم ابن ابی المخارقؒ، ابوثورؒ وغیرہ کے نزدیک حاکم کی طرف سے خرص کے ماہرین کو بھیجکر بدو صلاح کے بعد پیداوار کا اندازہ لگاکر مقدار عشر کا فیصلہ کردینا جائز اور درست ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الخ کے مصداق ہیں۔ لیکن ان کے درمیان معمولی سا اختلاف یہ ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اندازہ سے جو مقدار ثابت ہوجائے عشر وصول کرتے وقت اس میں سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑکر باقی کا عشر وصول کرنا چاہئے۔ اس لئے کہ اندازہ میں غلطی ہوجانا ممکن ہے۔ نیز پیداوار پک کر تیار ہوتے ہوئے کچھ مقدار خراب بھی ہوسکتی ہے۔ اور حضرت امام مالکؒ کے نزدیک ایک تہائی یا ایک چوتھائی مقدار مستثنیٰ کرکے باقی کا عشر حکومت وصول کرے گی۔ اور اس مقدار کا عشر مالک ازخود فقراء میں تقسیم کرے گا۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک عشر وصول کرتے وقت حقیقی پیداوار معین کرکے عشر وصول کیا جائیگا، اور ایک تہائی یا ایک چوتھائی مؤنت اور خرچہ کے نام مستثنیٰ کیا جائیگا۔

www.besturdubooks.net

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ امام سفیان ثوریؒ، امام عامر شعبیؒ وغیرہ کے نزدیک پھلوں کو توڑنے سے قبل اور کھیتوں کو کاٹ کر تیار کرنے سے قبل خرص و اندازہ لگاکر مقدار عشر کا فیصلہ کرلینا مکروہ ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

اور ان کے درمیان معمولی سا یہ اختلاف ہے کہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عشر وصول کرنے سے پہلے اتنی مقدار مستثنیٰ کرلیا جائیگا جتنی مالک اور اس کے اہل و عیال کے گذارہ کے لئے کافی ہو۔ جس کو پیداوار کی مقدار ثلث یا مقدار ربع کے الفاظ سے بھی بیان کیا جاتا ہے۔ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اندازہ لگاتے وقت مقدار حقیقی سے ثلث یا ربع کو مستثنیٰ کرکے اندازہ لگانا چاہیے۔ اس لئے کہ پیداوار کے پک کر تیار ہوتے تک اتنی مقدار سوکھ کر یا جھڑ کر یا کسی اور عنوان سے ضائع ہوجانے کا امکان ہے اس کو حدیث میں اذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع کے الفاظ سے بیان کیا گیا ہے۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ روایات ہیں کہ جن میں اس بات کا ذکر ہے کہ حضورؐ نے حضرت عبد اللہ بن رواحہؓ کو خیبر کی پیداوار کا اندازہ لگانے کے لئے بھیجا تھا۔ اور انہوں نے پیداوار کا اندازہ لگاکر فرمایا کہ اے یہود تم کو اختیار دیتا ہوں کہ پیداوار کا نصف تم کو مل جائے گا اور پورے کھیت اور باغات ہمارے حوالہ کردو، اور یا نصف ہم کو دیدو، اور کھیت اور باغات تمہارے قبضہ میں رہیں۔ دوسری روایت ہے کہ اے یہود تمہارے ساتھ بغض و عناد

www.besturdubooks.net

نے مجھ کو اس بات پر نہیں اُبھارا ہے کہ میں تم پر ظلم وزیادتی کروں۔ بلکہ میں نے تمہاری پیداوار کا اندازہ لگالیا ہے۔ لہٰذا بیس ہزار وسق کھجور ہم کو دیدو یا ہم تم کو دیدیں گے۔ نیز حضرت عتاب بن اُسیدؓ کو بھی حضورؐ نے انگوروں کے اندازہ کے لئے مقرر فرمایا تھا۔ جس طرح سے کھجوروں کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ توان تمام روایات سے واضح ہوتا ہے کہ پیداوار کا اندازہ لگا کر اس کے مطابق فیصلہ کرنا جائز اور درست ہے۔ نیز ان روایات سے اس کا جواز بھی ثابت ہے کہ کھجور جو ابھی درخت پر ہے اس کا اندازہ لگا کر اسی وقت خشک کھجور عشر میں لی جا سکتی ہے۔ اور اسی طرح کچے انگور جو ابھی بیلوں پر ہیں اس کے عشر کے عوض میں کشمش لی جا سکتی ہے۔

جواب ص۲۱۷ س۸ وقالوا لیس فی شیٔ من ھٰذہ الآثار ان الثمرۃ کانت رُطبًا فی وقت مَاخرصت الخ سے تقریبًا آٹھ سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کا جواب دیا جاتا ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جن روایات میں خرص واندازہ کا ذکر ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ کھیت اور پھل جب تیاری کے قریب ہوجاتے تو حکومت کی جانب سے ماہرینِ خرص جاکر جب اندازہ لگالیں گے تو تیاری کے بعد عشر وصول کرتے وقت مالک عشر ادا کرتے میں واضح خیانت کی جرأت نہ کرسکے گا صحیح صحیح عشر ادا کریگا۔ اور کھیت کاٹنے سے قبل اور پھلوں کو توڑنے سے قبل محض اندازہ سے عشر میں غلّہ اور خشک پھل وصول کرنا دو وجہوں سے جائز نہیں ہے۔

وجہ ۱ اندازہ کے وقت خشک غلّہ اور پھل وصول کرنے میں بیع مزابنہ کی خرابی لازم آتی ہے۔ نیز اس میں ہم جنس کو اُدھار کے عوض میں نقد حاصل کرنا بھی لازم آتا ہے۔ کہ جس چیز میں عشر لازم ہے وہ ابھی بالیوں اور درختوں پر ہے جو بعد میں وصول ہو سکتا ہے۔ اور اس کے عوض میں

www.besturdubooks.net

نقد غلہ اور پھل وصول کیا جارہا ہے جس میں ہم جنس کیلی یا وزنی چیزوں کو نسیۃً فروخت کرنا لازم آرہا ہے۔ جو ناجائز اور ممنوع ہے۔ نیز حضورؐ نے درختوں کے اوپر کے پھلوں کو توڑتے ہوئے پھلوں کے عوض کیل کرکے یا وزن کرکے فروخت کرنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ اس لئے خرص سے وہی مطلب مراد ہوگا جو ہم نے جواب میں ذکر کردیا ہے۔

وجہ ۲ اس لئے بھی جائز نہ ہوگا کہ یہ امکان واحتمال اس میں باقی رہ جاتا ہے کہ اس درمیان میں آسمانی آفت سے سارے کھیت یا باغات کے پھل ہلاک وبرباد ہوجائیں یا آگ لگ کر تباہ وبرباد ہوجائیں۔ جیساکہ کھیت کی تیاری کے زمانہ میں بہت سے کھیتوں میں آگ لگنے کی خبریں ملتی رہتی ہیں۔ اس لئے خرص واندازہ کو یقین کے درجہ میں قرار دینا درست نہ ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص۲۱۷ س۱۹ وقد دل علی ذٰلک ایضًا ما حدثنا ابن مرزوق الخ سے تقریبًا ساڑھے اکیس سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت سہل بن ابی حثمہؓ کی روایت میں حضورؐ نے فرمایا ہے کہ تم پیداوار کا اندازہ لگایا کرو تو اس کا ایک ثلث یا ربع مستثنیٰ کردیا کرو۔ اور حضورؐ کا یہ حکم پیداوار تیار ہوکر اسی میں سے عشر وصول کرنے کے حق میں نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اسی میں سے وصول کرتے وقت مستثنیٰ کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ بلکہ اس میں سے ماوجب مکمل وصول کرنے کا حکم ہے۔ لہٰذا ثلث یا ربع کو مستثنیٰ کرنے کا جو حکم ہے وہ کھیتوں کے کٹنے اور پھلوں کے توڑنے سے قبل ہی پر محمول ہوگا۔ اور جب

کٹنے اور توڑنے سے قبل پر محمول ہوگا تو بوقت خرص عشر وصول کرنا ماقبل میں بیان کردہ خرابیوں کی بنا پر جائز نہ ہوگا، بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ خیانت پر روک لگانے کے لئے خرص واندازہ کا حکم فرمایا ہے۔ اور عشر اس وقت وصول کیا جائیگا کہ جب پیداوار تمام مراحل سے گذر کر ایک جگہ جمع ہوجائیگی۔ نیز حضرت عمرؓ نے حضرت سہل بن ابی حثمہؓ کو یہ حکم فرمایا ہے کہ خرص کے وقت اتنی مقدار کو مستثنیٰ کردیا کرو کہ جتنی خود مالک اور اس کے اہل وعیال اور مہمان وغیرہ عشر وصول کرنے تک کھا سکتے ہیں۔ نیز حضرت ابوحمید ساعدیؓ کی روایت میں ہے کہ تبوک کو جاتے وقت **حضورؐ نے ایک عورت** کے باغ کے پھلوں میں دس وسق کا اندازہ **لگا کر** فرمایا کہ ہمارے واپس آنے تک محفوظ کرلینا۔ چنانچہ واپسی میں **حضورؐ** کے معلوم کرنے پر اس عورت نے کہا کہ دس ہی وسق ہوتے ہیں۔ اور واپسی میں اس کا عشر وصول فرمایا ہے۔ اور توڑنے سے قبل عشر وصول کرنا جائز ہوتا تو تبوک کو جاتے وقت وصول فرمالیتے، اس لئے کہ اس سفر میں سخت ضرورت تھی۔ جب جاتے وقت وصول نہیں فرمایا اور واپسی میں وصول فرمایا ہے تو اس سے صاف واضح ہوجاتا ہے کہ اندازہ لگانا محض خیانت سے روکنے کے لئے ہے۔ اس کو حتمی قرار دیکر اس کے مطابق قبل الحصاد یا بعد الحصاد بغیر ناپے تولے خرص کے مطابق عشر وصول کرنا جائز نہ ہوگا۔ نیز فریق ثانی میں سے ایک جماعت نے یہ بھی توجیہ کی ہے کہ خرص کے متعلق جتنی روایات ہیں وہ سب منسوخ ہیں۔ کہ خیبر فتح ہونے کے بعد جواز کا حکم ہوگیا تھا۔ کہ محض خرص کو حتمی قرار دیکر اسی وقت اسی کے مطابق عشر وصول کرلینا جائز ہے۔ جس کا ذکر حضرت عبداللہ بن رواحہؓ کی روایت میں موجود ہے۔ مگر بعد میں تبوک کے موقع پر یہ حکم منسوخ ہوچکا ہے۔ جیسا کہ حضرت ابوحمید ساعدیؓ کی روایت میں مذکورہ عورت کے باغ کے واقعہ سے

واضح ہوسکتا ہے۔

دلیل ۲ نظر طحاوی واما وجهه من طريق النظر فانا قد رأينا الزكوات تجب في اشياء مختلفة منها الخ سے باب کے اخیر تک نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ضابطہ اور اصول یہ ہے کہ جو جہالت عقد بیع میں حرام اور ناجائز ہے وہی مقدارِ زکوٰۃ اور مقدارِ عشر میں بھی ناجائز اور حرام ہے۔ اور جس طرح بیع سلم میں مسلم فیہ کی مقدار کی جہالت ناجائز ہے اسی طرح مقدارِ زکوٰۃ اور مقدارِ عشر کی جہالت بھی ناجائز ہے۔ لہٰذا مقدار مجہول کا عوض لینا جائز نہیں ہوگا۔ اور جس طرح کسی کے دراہم اور روپیوں پر زکوٰۃ واجب ہوجائے اور اس میں سے کچھ کو سونے یا چاندی کے عوض میں اُدھار فروخت کردے تو بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ تو اسی طرح جانوروں کی زکوٰۃ کو بدلِ مجہول کے عوض میں دیدینا بھی جائز نہیں ہے۔ نیز مدتِ مجہول تک اُدھار دینا بھی جائز نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جو جہالت باب بیع میں جائز نہیں ہے وہی باب زکوٰۃ میں بھی ناجائز ہے۔ اور جس طرح سونا، چاندی، اموال تجارت اور مویشیوں کی بیع اور زکوٰۃ میں جہالت مانع صحت ہے اسی طرح زمین کی پیداوار اور درختوں کے پھلوں کی زکوٰۃ میں جہالت مانع صحت ہوگی۔ لہٰذا محض خرص اور اندازہ کو حتمی قرار دیکر مقدارِ عشر کا فیصلہ کرلینا درست نہ ہوگا۔ یہی ہمارے علماءِ ثلاثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

حلِ عبارات ص ۲۱۶ س ۲۳ الخرص بمعنی اندازہ لگانا۔ ص ۲۱۶ س ۲۴ المزارع تکری یعنی کھیتوں کی کھدائی اور جتائی۔ ص ۲۱۶ س ۲۵ ما على الساقي من الزرع وطائفة من التبن یعنی زمین والے کے لئے کھیتی میں سے وہ حصہ ہوگا جو نہر کے کنارے پر ہے۔ ص ۲۱۷ س ۳ ليس يحملني بغضى اياكم ان احيف یعنی تم سے جو میرا بغض ہے وہ مجھ کو اس بات پر ابھار نہیں سکتا

کہ میں تم پر ظلم کروں۔ صفحہ ۲۱۷ س ۱۲ وقت الصرام یعنی کھیتی کی کٹائی کا وقت۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۱۷ شوال ۱۴۱۷ھ بروز بدھ

باب مقدار صدقۃ الفطر

اس باب کے تحت ایک اہم مسئلہ واضح کرنا ہے کہ صدقۃ الفطر کی مقدار گیہوں، آٹا کے علاوہ باقی تمام اشیاء میں سے کوئی بھی شیئ صدقۃ الفطر میں دی جائے تو ایک صاع مکمل دینے کا حکم ہے۔ مثلاً جَو، جوار، باجرہ، کھجور، مکئی، چنا، اَرہر، اُرد، مونگ، مسور وغیرہ کہ ان میں سے کسی بھی چیز سے صدقۃ الفطر ادا کیا جائے تو پورا ایک صاع دینا لازم ہے۔ اور یہ حکم آجکل کے زمانہ میں بھی باقی ہے۔ اس لئے کہ یہ حکم قیاسی نہیں ہے بلکہ توقیفی ہے۔ مگر اس زمانہ میں عام طور پر قیمت ادا کی جاتی ہے۔ اس لئے ان میں سے جس کی قیمت زیادہ ہے اس کی قیمت ادا کرنا انفع للفقراء ہے اس لئے زیادہ قیمت والی چیز ادا کرنے میں زیادہ ثواب ملے گا۔ اور گیہوں، آٹا میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی چیز سے اگر صدقہ فطر ادا کیا جائے تو نصف صاع ادا کرنا کافی ہے۔ یا پورا ایک صاع ادا کرنا لازم ہے۔ اور حضرت مصنف نے اسی کی وضاحت کے لئے یہ باب باندھا ہے۔ مگر مزید فائدہ کے لئے یہاں پر چار مسائل درج کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

نمبر۱ صدقۂ فطر فرض ہے یا واجب یا سنت۔ نمبر۲ صدقہ فطر کے وجوب کے لئے نصاب متعین ہے یا نہیں۔ نمبر۳ صدقہ فطر کی مقدار توقیفی ہے یا قیاسی۔ نمبر۴ گیہوں سے صدقہ فطر کی مقدار کیا ہے۔؟

www.besturdubooks.net

مسئلہ ۱ صدقہ فطر کا حکم

صدقہ فطر فرض ہے یا واجب یا سنت؟ تو اس سلسلہ میں حضرت امام نوویؒ نے شرح مسلم ج ۱ ص ۳۱۷ حضرت علامہ بدرالدین عینی نے عمدۃ القاری ج ۹ ص ۱۰۴ میں حضرات علماء کے تین مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱: بعض شوافع، بعض موالک، بعض عراقی اور داؤد ظاہری وغیرہ کے نزدیک صدقہ فطر سنت ہے واجب نہیں ہے۔

مذہب ۲: اکثر مالکیہ، اکثر شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صدقہ فطر فرض ہے۔ اور حضرت امام نوویؒ نے اس قول کو جمہور سلف وخلف کی طرف منسوب فرمایا ہے۔

مذہب ۳: حضرات حنفیہؒ کے نزدیک صدقہ فطر نہ فرض ہے اور نہ ہی سنت، بلکہ واجب ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا۔ یہ کہ پہلے صدقہ فطر کا حکم واجب تھا اور بعد میں منسوخ ہو گیا ہے۔ مگر ائمہ اربعہ اور جمہور نے اس قول کو غلط قرار دیکر مسترد کر دیا ہے۔ اس لئے اس پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔

مسئلہ ۲ صدقہ فطر کے وجوب کے لئے نصاب متعین ہے یا نہیں؟

یہاں یہ مسئلہ بھی زیر غور ہے کہ صدقہ فطر کے وجوب کے لئے زکوٰۃ کی طرح نصاب مقرر ہے یا اس کے لئے کوئی نصاب ہی نہیں ہے؟ تو اس سلسلہ میں علماء کے دو مذہب ہیں۔

مذہب ۱: حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقہ فطر واجب ہونے کیلئے کوئی نصاب مقرر نہیں ہے، بلکہ جس کے پاس قوت یوم ولیلہ ہو اس پر واجب ہو جاتا ہے۔

www.besturdubooks.net

مذہب ۲ حضرات حنفیہ کے نزدیک صدقہ فطر کے وجوب کے لئے وجوب زکوٰۃ کی طرح مالکِ نصاب ہونا شرط ہے۔ ہاں البتہ اتنا فرق ہے کہ وجوبِ زکوٰۃ کے لئے نصاب نامی ہونا شرط ہے۔ اور وجوبِ صدقہ فطر کے لئے نصاب نامی کا مالک ہونا شرط نہیں۔ بلکہ اگر حوائجِ اصلیہ سے زائد نصاب غیر نامی کا مالک ہے تو اس پر بھی صدقہ فطر واجب ہوجاتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی کے پاس مالِ تجارت یا روپیہ پیسہ یا سونا چاندی نہیں ہے بلکہ صرف غلہ وغیرہ بقدر نصاب یا اس سے زائد عید کے دن موجود ہے تو اس پر بھی صدقہ فطر واجب ہوجاتا ہے۔

مسئلہ ۲ صدقہ فطر کی مقدار توقیفی ہے یا قیاسی؟

یہاں پر یہ مسئلہ بھی زیر غور ہے کہ صدقہ فطر کی مقدار توقیفی ہے کہ اس میں قیاس کے ذریعہ ترمیم کی گنجائش نہیں ہے یا قیاسی ہے کہ اس میں زمانہ اور حالات کے اعتبار سے قیاس کے ذریعہ سے ترمیم کی جاسکتی ہے؟ تو اس سلسلہ میں بعض جدید ذہن کے لوگ یہ کہتے ہیں کہ زمانہ اور حالات کی تبدیلی کی وجہ سے صدقہ فطر کی مقدار میں تغیر اور کمی بیشی ہوسکتی ہے۔ لہٰذا اس زمانہ میں کھجور اور کشمش کی قیمت زیادہ ہے لہٰذا ان کا ایک صاع مکمل دینا لازم نہ ہوگا۔ بلکہ ان کا نصف صاع یا پاؤ صاع اور گیہوں کا ایک صاع مکمل دینا چاہیے۔

مگر ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء نے اس قول کو غلط قرار دیکر مسترد کردیا ہے۔ اس لئے اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اور صدقہ فطر کی مقدار کو توقیفی قرار دیکر سلف کے طریقہ پر ادا کرنا واجب ہوگا۔ لہٰذا اگر کشمش یا کھجور ادا کرنا ہو تو پورا ایک صاع آج بھی ادا کرنا لازم ہوگا۔

www.besturdubooks.net

مسئلہ ۱۲ گندم و گیہوں سے صدقہ فطر کی مقدار

یہاں اصل زیر بحث مسئلہ یہی ہے کہ کشمش، کھجور، جو، جوار وغیرہ سے صدقہ فطر ادا کیا جائے تو بالاتفاق پورا ایک صاع دینا واجب ہے۔ مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ گندم اور گیہوں سے ادا کیا جائے تو کتنا دینا لازم ہے۔ تو اس بارے میں نخب الافکار ص۱۶۵، ۱۶۶ ج ۵، نووی ص۳۱۷، بدایۃ المجتہد ص۲۸۱، عمدۃ القاری ص۱۱۳ ج۹ میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، ابو العالیہ، مسروق بن اجدعؒ، ابو قلابہؒ، اسحٰق بن راہویہؒ وغیرہ کے نزدیک گندم و گیہوں سے بھی پورا ایک صاع فی کس واجب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قومٌ الی ھٰذہ الآثار الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، سعید بن جبیرؒ، عبداللہ بن مبارکؒ سفیان ثوریؒ، سعید بن المسیبؒ، مجاہد بن جبرؒ، عامر شعبیؒ، طاؤس بن کیسانؒ علقمہ بن المرثدؒ، اسود بن یزیدؒ، ابراہیم نخعیؒ، عبداللہ بن شدادؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ جمہور فقہاء کے نزدیک گندم اور گیہوں سے صدقہ فطر ادا کرنا ہے تو صرف نصف صاع واجب ہے۔ نیز حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کشمش میں سے بھی نصف صاع کافی ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذٰلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔ اور حضرت علامہ بدر الدین عینیؒ نے النخب اور عمدۃ القاری میں حضرت امام احمد بن حنبلؒ کو فریق اول میں سے شمار فرمایا ہے۔ اور علامہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۱۹۵ ج۴ میں یہی نقل فرمایا ہے، مگر نوویؒ اور بدایۃ المجتہد میں امام احمدؒ کو حنفیہ کیساتھ شمار فرمایا ہے۔

www.besturdubooks.net

دلائل

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جن میں صاعا من طعام اور مدین من قمح اور مُدین من حنطۃ وغیرہ کے الفاظ آئے ہیں۔ اور یہاں مد سے دمشقی مُد مراد ہے۔ اور علامہ موفق الدین ابن قدامہؒ نے المغنی ص۳۵۲ ج۲ میں نقل فرمایا ہے کہ ایک دمشقی مُد حجازی پانچ مُد کے برابر ہوتا ہے۔ اور دمشقی رطل حجازی ایک صاع کے برابر یا اس سے کچھ زائد کا ہوتا ہے ویجزئ اخراج رطل بالدمشقی من جمیع الاجناس لانہ اکبر من الصاع وقد رایت مدا ذکرلنا انہ مد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقدرتہ المد الدمشقی فکان المد الدمشقی قریبا من خمسۃ امداد الخ (المغنی ص۳۵۲ ج۲)

لہٰذا ان تمام روایات سے واضح ہوتا ہے کہ گیہوں بھی صدقہ فطر میں ایک صاع سے کم دینا جائز نہیں ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور جب حضرت معاویہؓ کے زمانہ میں لوگ گیہوں میں سے دو مُد یعنی نصف صاع دینے لگے تو حضرت ابو سعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ میں سابق دستور کے مطابق کھجور، جو، جوار، کشمش، پنیر میں سے ایک صاع صدقہ فطر میں دیتا رہا ہوں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ نے ایک صاع سے کم دینے کو پسند نہیں فرمایا ہے۔

جواب

ص۳۱۹ س۱۱ وکان من الحجۃ لھم علی اھل المقالۃ ان حدیث ابی سعید الذی احتجوا بہ علیھم انما فیہ اخبار عما کانوا یعطون الخ سے تقریبا سولہ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا

www.besturdubooks.net

حاصل یہ ہے۔ کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں صرف اتنا ذکر ہے کہ حضرات صحابۂ کرام کا عمل کیا تھا؟ تو اس میں یہ ممکن ہے کہ جو کچھ ان پر واجب ہے اس کو ادا کرنے کے ساتھ اپنی طرف سے کچھ اضافہ فرما کر کچھ زیادہ دیدیا کرتے تھے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت میں اس کا ذکر ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ زمانۂ نبوت میں گیہوں سے صدقہ فطر میں دو مُد حجازی ادا فرمایا کرتے تھے۔ اور حجازی دو مُد میں نصف صاع ہوتا ہے اور ان شاء اللہ تعالیٰ اگلے باب میں صاع، مُد، رطل وغیرہ کی تفصیل آنے والی ہے۔ لہٰذا گیہوں سے نصف صاع ہی صدقہ فطر میں کافی ہوگا۔ پورا ایک صاع لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ حضرات صحابہؓ جو نصف صاع دیتے تھے وہ حضور کے حکم کے بغیر نہیں ہوگا۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایات کو حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیقؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

لہٰذا فصل اوّل کی روایات اور فصل ثانی کی روایات میں اس طرح تطبیق ہو جائے گی کہ فصل اوّل کی روایات میں مقدار فرض کے ساتھ ساتھ مقدار مستحب کا بھی ذکر ہے۔ کہ صحابۂ کرام مقدار فرض کے بعد اوپر سے اضافہ فرما کر پورا ایک صاع تک صدقہ فطر میں دیدیا کرتے تھے۔ اور فصل ثانی کی روایات میں صرف مقدار فرض کا ذکر ہے۔ لہٰذا فصل اوّل کی روایات کی وجہ سے گیہوں سے صدقہ فطر پورا ایک صاع لازم نہ ہوگا۔

اور جواب کی عبارت میں بالصاع الذی یقتاتون بہ الخ کا ترجمہ یہ ہے کہ اس صاع کے ذریعہ جس سے لوگ خرید و فروخت کیا کرتے تھے۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ۱ ص ۲۱۹ س ۲۴ والدلیل علیٰ صحۃ ما ذکرنا من ھٰذا الخ سے تقریباً

www.besturdubooks.net

چار سطروں میں دلیل اپیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مروان بن حکم نے حضرت ابو سعید خدریؓ کے پاس غلام کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے ایک آدمی کو بھیجا تو حضرت ابو سعید خدریؓ نے فرمایا کہ مروان کو یہ بات معلوم نہیں ہے کہ صدقہ فطر فی کس ایک صاع کھجور یا نصف صاع گیہوں لازم ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ خود حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایات میں تعارض ہے کہ فصل اوّل میں ان کی روایت میں ایک صاع کا ذکر ہے اور یہاں پر ان کی روایت میں نصف صاع کا ذکر ہے۔ نیز اس روایت کو مروان کے زمانے میں نقل فرمایا ہے۔ جو بعد کی معلوم ہوتی ہے۔ لہٰذا یہی کہنا لازم ہوگا کہ فصل اوّل میں مقدار فرض کے ساتھ مقدار مستحب بھی بیان کی گئی ہے۔ اور فصلِ ثانی میں مقدار فرض کا ذکر ہے۔

دلیل ۲ ص ۳۱۹ س ۱۸ وقد جاءت الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بما فرضه فى زكوٰة الفطر موافقة لهذا الخ

سے تقریباً انیس سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ نے کھجور اور جو سے ایک صاع فی کس صدقہ فطر ادا کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور جمہور صحابہؓ نے نصف صاع گیہوں کو ایک صاع کھجور اور جَو کے برابر قرار دیا ہے۔ اور جمہور صحابہؓ نے جب نصف صاع گیہوں پر اتفاق کر لیا تو اس پر کسی نے نکیر بھی نہیں کی ہے۔ تو یہ نصف صاع پر امّت کا اجماع ہو جانے کا ثبوت ہے۔ اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنف نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ نیز حضرت عمرؓ کا عمل بھی اسی کے موافق نقل کیا جا رہا ہے۔ کہ خود حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ جب میں کسی قوم کو کچھ نہ دینے کی قسم کھا لیتا ہوں پھر اس کے خلاف کو خیر سمجھتا ہوں تو اس کو کر لیتا ہوں اور دس مسکینوں کو کھانا دیدیتا ہوں۔

www.besturdubooks.net

جس میں سے ہر ایک مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع تمر یا شعیر دیدیا کرتا ہوں۔ نیز اسی طرح آئندہ حضرت صدیق اکبرؓ، حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ کا عمل بھی بالتفصیل آرہا ہے۔ نیز اگر ہمارے سامنے حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت اور حضرت عمرؓ کا عمل نہ بھی ہوتا تو تمام صحابۂ کرامؓ کا نصف صاع کو اختیار کرنا ہی ہمارے لئے بہت بڑی بھاری حجت ہے۔ کیونکہ اس سے صحابۂ کرام کے اجماع کا ثبوت ہوجاتا ہے۔ اور اجماعِ صحابہ عظیم ترین حجت ہے۔

دلیل ۳ ص۳۲۰ س۱۸ ثم قد روی فی غیر هذه الآثار التی ذکرناها عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مایوافق ذلك ایضا الخ

سے تقریباً بیس سطروں میں دلیل ۳ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ ایک صاع گیہوں صدقہ فطر میں دو آدمی کی طرف سے لازم ہے جس سے ہر ایک کے حساب میں نصف صاع ثابت ہوجائیگا۔

اور حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایات کو دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور ان میں سے تین سندیں مرفوع ہیں، اور سات سندیں موقوف ہیں

حضرت ثعلبہ بن ابی صُعیر عن ابیہ کے طریق سے دو سندیں۔

حضرت ابوہریرہؓ سے ایک سند۔

حضرت سعید بن المسیّب ابوسلمہؒ قاسم بن محمدؒ سالم بن عبداللہ، عبیداللہ بن عبداللہ کے آثار سات سندوں کے ساتھ نقل فرمائے ہیں۔

ان تمام روایات میں واضح الفاظ میں منقول ہے کہ صدقہ فطر اگر گیہوں سے ادا کیا جائے تو فی کس نصف صاع کافی ہوجاتا ہے۔

دلیل ۴ ص۳۲۱ س۹ وقد روی فی ذلك ایضا عن ابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ مایوافق ذلك الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں دلیل ۴ پیش کی جارہی ہے۔ اور اس میں چار صحابۂ کرام کا عمل اور فتویٰ نقل کیا جاتا ہے۔ (۱) حضرت صدیق اکبرؓ کا عمل (۲) حضرت عمرؓ کا عمل اور فتویٰ۔

www.besturdubooks.net

(۳) حضرت عثمان غنیؓ کا فتویٰ ۔ (۴) حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا فتویٰ۔
ان سب میں گیہوں سے نصف صاع صدقہ فطر ادا کرنے کا حکم موجود ہے۔
لہٰذا عَلَیْکُمْ بِسُنَّتِیْ وَسُنَّۃِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِیْنَ کے امر سے خلفاء راشدین کا مذکورہ فتویٰ اور عمل نصف صاع کے لئے عظیم ترین حجت ہے۔

دلیل ۵ ص ۳۲۱ س ۲۰ وقد روی مثل ذٰلک ایضاً عمر بن عبد العزیز وغیرہ من التابعین الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں چار جلیل القدر تابعینؒ کا فتویٰ اور عمل پیش کیا جارہا ہے۔
۱۔ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کا حکمنامہ دو سندوں کے ساتھ۔
۲۔ امام مجاہد بن جبرؒ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔
۳۔ حضرت امام سعید بن المسیبؒ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔
۴۔ حضرت امام عبدالرحمٰن بن قاسمؒ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔
ان اجلّہ تابعینؒ کا فتویٰ بھی نصف صاع گیہوں اور گیہوں کے علاوہ دیگر اشیاء سے ایک صاع پر دلیل ہے۔

دلیل ۶ نظر طحاوی ص ۳۲۲ س ۲ ثم انظر ایضاً فقد دلّ علیٰ ذٰلک انّا رأیناھم قد اجمعوا علیٰ انّھا من الشعیر والتمر صاع الخ سے باب کے اخیر تک نظر طحاوی کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے کہ سب کا اتفاق اس بات پر ہے کہ گیہوں کے علاوہ دیگر اشیاء مثلاً جَو، کھجور وغیرہ سے پورا ایک صاع واجب ہے۔
اور گندم کے بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے تو ہم نے غور وفکر سے دیکھا کہ کفارۂ یمین میں بھی ان تمام اشیاء کا ادا کرنا جائز ہے۔ مگر مقدار میں اختلاف ہے کہ ایک جماعت کہتی ہے کہ تمر وشعیر سے نصف صاع اور حنطہ سے ایک مُد جو نصف صاع کا بھی نصف ہوتا ہے۔ اور دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ حنطہ سے نصف صاع اور تمر اور شعیر وغیرہ سے پورا

www.besturdubooks.net

ایک صاع دینا لازم ہے۔ تو جب صدقہ فطر میں شعیر و تمر وغیرہ سے بالاتفاق ایک صاع لازم ہے۔ اور باب کفارہ میں جہاں شعیر و تمر نصف صاع لازم ہے۔ وہاں گندم ربع صاع کافی ہے اور جہاں شعیر و تمر کا ایک صاع لازم ہے وہاں گندم نصف صاع کافی بتلایا گیا ہے۔ تو اس سے یہ اصول نکل آیا کہ نصف صاع گندم کی حیثیت شعیر و تمر وغیرہ میں سے کامل ایک صاع کے برابر ہوا کرے گی لہٰذا جب صدقہ فطر میں شعیر وغیرہ ایک صاع لازم ہے، تو گندم نصف صاع کافی ہوگا۔ واللہ سبحانہٗ و تعالیٰ اعلم۔

بابُ وزن الصّاع کم ھُوَ؟

اس باب کے تحت صاع کا وزن بیان کیا جارہا ہے۔ مگر ہم اوزان کو واضح کرنے کے لئے دس مسائل اس باب کے تحت بیان کر دینا مناسب سمجھتے ہیں۔

(۱) ۵۲½ تولہ چاندی کا وزن۔ (۲) ۷½ تولہ سونے کا وزن۔ (۳) اوقیہ کا وزن۔ (۴) استار کا وزن (۵) وسق کا وزن (۶) فرق کا وزن۔ (۷) مثقال کا وزن (۸) رطل کا وزن (۹) مَن اور مُد کا وزن (۱۰) صاع کا وزن۔

ان تمام وزنوں اور پیمانوں کو موجودہ دور کے کیلو گراموں سے حساب لگا کر دیکھنا ہے کہ ان کا کیا حساب بیٹھتا ہے۔ پھر اس کے بعد حلِ کتاب پیش کرنا ہے۔

ایک اصولی بات ایک ہزار ملی گرام میں ایک گرام ہوتا ہے۔ اور ایک ہزار گرام میں ایک کیلو ہوتا ہے۔ لہٰذا

www.besturdubooks.net

ایک لاکھ ملی گرام میں سو گرام ہوگا۔ اور دس لاکھ ملی گرام میں ایک کیلو ہوگا۔ نیز اس زمانہ میں صراف کے یہاں دس گرام کو بھی تولہ کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے جو در اصل صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ گیارہ گرام ۶۶۴ ملی گرام میں ایک تولہ ہوتا ہے لیکن چونکہ دس گرام کا تولہ بھی چلنے لگا ہے اس لئے اس کا اعتبار کرتے ہوئے بھی حساب پیش کیا جائے گا۔

مسئلہ ۱ ½۵۲ تولہ چاندی کا وزن

۱۲ ماشہ کا ایک تولہ موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے گیارہ گرام ۶۶۴ ملی گرام ہوتا ہے۔ لہٰذا ۱۲ ماشہ کے ½۵۲ تولہ کا وزن ۶۱۲ گرام ۳۶۰ ملی گرام کا ہوگا۔ اور دس گرام کے تولہ کے حساب سے ۶۱ تولہ ۲ گرام ۳۶۰ ملی گرام ہوگا۔ اور یہی چاندی کا نصاب ہے۔

مسئلہ ۲ ½۷ تولہ سونے کا وزن

۱۲ ماشہ کے ½۷ تولہ سونے کا نصاب ہے۔ اور ۱۲ ماشہ کے ½۷ تولہ کا وزن موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ۸۷ گرام ۴۸۰ ملی گرام کا ہوتا ہے۔ لہٰذا موجودہ زمانہ کے دس گرام کے تولہ سے ۸ تولہ ۷ گرام ۴۸۰ ملی گرام ہوگا۔ یہی سونے کا نصاب ہے۔ (ایضاح المسائل ص۱۰۱)

مسئلہ ۳ اوقیہ کا وزن

ترمذی ج۱ص۱۳۶ میں نقل فرمایا ہے کہ ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا ہے۔ اور پانچ اوقیے ۲۰۰ درہم کے ہوتے ہیں۔ اور تولوں کے حساب سے ایک اوقیہ کا وزن ۱۲ ماشہ کے تولہ سے ½۱۰ تولہ ہوتا ہے۔ اور گراموں کے حساب سے ۱۲ ماشہ کا ایک تولہ گیارہ گرام ۶۶۴ ملی گرام کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ساڑھے

www.besturdubooks.net

دس تولہ کا وزن ۱۲۲ گرام ۲۷۴ ملی گرام ہوگا، اور دس گرام کے تولہ کے حساب سے ۲ تولہ ۲ گرام ۲۷۴ ملی گرام ہوگا۔ اور پانچ اوقیہ کا وزن ۶۱ تولہ ۲ گرام ۳۶۰ ملی گرام ہوگا۔

مسئلہ ۴ استار کا وزن

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے رد المحتار کراچی ص ۲۶۵/۲ میں نقل فرمایا ہے کہ ایک مَن کا وزن ۲۶۰ درہم کا ہوتا ہے۔ اور استار کے اعتبار سے چالیس استار ہوتا ہے۔ اور ایک استار میں ½۶ درہم ہوتا ہے۔ اور ۲۶۰ درہم میں ۷۹۶ گرام ۶۸ ملی گرام ہوتا ہے لہٰذا چالیس استار کا وزن گراموں کے حساب سے ۷۹۶ گرام ۶۸ ملی گرام ہوگا، اور ایک استار کا وزن ۲۸/۴۰ ۱۹۹۰۱ ملی گرام یعنی ۱۹ گرام ۹۰۱ ملی گرام ۲۸/۴۰ ہوگا۔

مسئلہ ۵ وسق کا وزن

اس کی مقدار کے بارے میں ماقبل میں باب زکوٰۃ مایخرج من الارض کے تحت تفصیلی نقشہ پیش کیا جاچکا ہے کہ ایک وسق کا وزن ایک کوئنٹل ۸۰ کیلو ۹۵۶ گرام ۸۰۰ ملی گرام، اور ۵ وسق کا وزن ۹ کوئنٹل ۴ کیلو ۷۸۴ گرام کا ہوتا ہے جس کا نقشہ وہاں سے دیکھا جاسکتا ہے۔

مسئلہ ۶ فرق کا وزن

فرق ایک پیمانہ ہے، اس کی مقدار کے متعلق مختلف اقوال ہیں۔ ان میں سے منتخب الافکار قلمی ص ۱۹۱/۵ سے چھ اقوال ہم یہاں نقل کر دیتے ہیں۔

قول ۱ حجازیین اور اہل مدینہ کے نزدیک ایک فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے۔ اور موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ایک صاع کا وزن ۳ کیلو ۱۴۹ گرام ۲۸۰ ملی گرام کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک فرق

کا وزن ۹ کیلو ۷۴۴ گرام ۸۴۰ ملی گرام ہوگا۔

قول ۲ ایک فرق میں ۱۶ رطل ہوتے ہیں۔ اور ایک رطل کا وزن ۱۲ ماشہ کے تولہ کے حساب سے ۳۴ تولہ ۱½ ماشہ کا ہوتا ہے۔ اور موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ایک رطل کا وزن ۳۹۸۰۳۴ ملی گرام ہوگا۔ یعنی ۳۹۸ گرام ۳۴ ملی گرام بن جاتے ہیں۔ اور ۱۶ رطل کا وزن ۶۳۶۸۵۴۴ ملی گرام ہوگا۔ جس میں ۶ کیلو ۳۶۸ گرام ۵۴۴ ملی گرام ہوجاتے ہیں۔ اور یہی ایک فرق کا وزن ہوگا۔

قول ۳ ایک فرق میں ۱۲ مُد یا ۱۲ مَن ہوتے ہیں، اور ایک مُد یا مَن میں ۲۶۰ درہم، ہوتے ہیں جس کا وزن ۶۸ تولہ ۳ ماشہ ہوتا ہے۔ اور موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ۷۹۶ گرام ۶۸ ملی گرام ہوجاتے ہیں۔ اور اس کو ۱۲ سے ضرب دیا جائے تو ۹ کیلو ۵۵۲ گرام ۸۱۶ ملی گرام ہوجاتے ہیں۔ لہٰذا ایک فرق کا وزن ۹ کیلو ۵۵۲ گرام ۸۱۶ ملی گرام ہوگا۔ اور چار مُد کا ایک صاع ہوتا ہے۔ لہٰذا ۱۲ مُد کے ایک فرق میں تین صاع ہوں گے۔

قول ۴ ایک فرق میں ۵ قسط ہوتے ہیں۔ ایک قسط نصف صاع کا ہوتا ہے۔ اور ایک فرق میں ۲½ صاع ہوں گے۔ اور ایک صاع کا وزن ۳ کیلو ۱۴۹ گرام ۲۸۰ ملی گرام کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ڈھائی صاع کے ایک فرق میں سات کیلو ۸۷۳ گرام ۲۰۰ ملی گرام ہوگا۔

قول ۵ ایک فرق میں ۱۲۰ رطل ہوتے ہیں۔ اور ایک رطل کا وزن گراموں کے حساب سے ۳۹۸۰۳۴ ملی گرام ہوگا۔ یعنی ۳۹۸ گرام ۳۴ ملی گرام ہوجائیں گے۔ لہٰذا ۱۲۰ رطل میں ۴۷ کیلو ۷۶۴ گرام ۸۰ ملی گرام ہوں گے، جو ایک فرق کا وزن بنے گا۔

قول ۶ ایک فرق میں ۳۶ رطل ہوتے ہیں، اور ایک رطل ۳۹۸ گرام

www.besturdubooks.net

۳۴ ملی گرام کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ۳۶۱ رطل میں ۴۲۲۹۲۳۴۴۱ یعنی ۴۱ کیلو ۳۲۹ گرام ۲۲۴ ملی گرام ہوں گے۔ لہٰذا یہی ایک فرق کا وزن ہوگا۔

مسئلہ ۷ مثقال کا وزن ایک مثقال کا وزن ۴ ماشہ ۴ رتی یعنی ۴½ ماشہ کا ہوتا ہے۔ اور گراموں کے حساب سے ۴ گرام ۳۷۴ ملی گرام ایک مثقال کا وزن ہوگا۔

مسئلہ ۸ رطل کا وزن رطل کی تین قسمیں ہیں۔ عراقی، مدنی، شامی

عراقی رطل عراقی ایک رطل ۱۳۰ درہم کا ہوتا ہے۔ اور ۱۲ ماشہ کے تولہ کے حساب سے ایک رطل ۳۴ تولہ ½۱ ماشہ کا ہوتا ہے۔ اور موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ۳۹۸۰۳۴ ملی گرام ہوتا ہے۔ یعنی ۳۹۸ گرام ۳۴ ملی گرام عراقی رطل کا وزن ہوگا۔ اور عراقی آٹھ رطل میں ایک صاع ہوتا ہے۔ جس میں تین کیلو ۱۸۴ گرام ۲۷۲ ملی گرام ہو جاتے ہیں۔

مدنی رطل مدنی یا حجازی ایک رطل میں ۱۹۵ درہم ہوتے ہیں۔ اور ۵ رطل میں ۹۷۵ درہم ہوں گے۔ اور ثلث رطل میں ۶۵ درہم ہوں گے۔ اور حجازی ۵ رطل اور ثلث رطل میں ایک صاع ہوتا ہے۔
لہٰذا معلوم ہوا کہ حجازی ۵ رطل اور ثلث کی مقدار عراقی آٹھ رطل کے برابر ہو جاتی ہے۔ اس بات کو علامہ ابن عابدین شامیؒ نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے۔ وَاذا قابلت ثمانية بالعراقي بخمسة وثلث بالمديني وجدتهما سَواء الخ (شامی کراچی ص۳۶۵/۲) اور حجازی رطل کو مندرجہ ذیل نقشہ سے سہولت سے سمجھا جا سکتا ہے۔

○ حجازی رطل کا ایک ثلث ۶۵ درہم کا ہوتا ہے جس میں ½۱۷ تولہ ہوتے ہیں۔

www.besturdubooks.net

○ حجازی ایک رطل ۱۹۵ درہم کا ہوتا ہے۔ جس میں $\frac{3}{16}$ ۵۱ تولے ہوتے ہیں۔
○ . پانچ رطل ۹۷۵ درہم کے ہوتے ہیں جس میں $\frac{15}{16}$ ۲۵۵ تولے ہوتے ہیں۔
○ . ۵ رطل اور ثلث رطل $\frac{1}{3}$ ۵ میں ۱۰۴۰ درہم ہوتے ہیں۔ جس میں ۲۷۳ تولے ہوتے ہیں۔

لہٰذا ایک صاع میں عراقی رطل آٹھ رطل اور حجازی رطل ۵ رطل اور ثلث رطل ہوتے ہیں جس میں ایک ہزار چالیس درہم ہوتے ہیں۔ اور ۱۲ ماشہ کے تولہ سے ۱۰۴۰ درہم میں ۲۷۳ تولہ ہوجائیں گے۔ جو ایک صاع کا وزن ہوجاتا ہے۔ اور اس میں کل ۳۲۷۶ ماشہ ہوں گے۔ اور ایک ماشہ ۹۷۲ ملی کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک حجازی رطل میں ۵۹۷ گرام ۵۱ ملی گرام ہوں گے۔ اور تہائی رطل میں ۱۹۹ گرام ۱۷ ملی گرام ہوں گے۔ لہٰذا ٹوٹل لگانے سے مدنی یا حجازی کل پانچ رطل اور ثلث رطل میں ۳ کیلو ۱۸۴ گرام ۲۷۲ ملی گرام ہوں گے۔

شامی رطل شامی رطل کے بارے میں علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ شامی $\frac{1}{2}$ ۱ رطل میں ایک صاع ہوتا ہے نیز انہوں نے لکھا ہے کہ ایک شامی رطل بقول شیخ علی ترکمانیؒ و ابراہیم سائحانیؒ ۶۰۰ درہم سے زائد ہوتا ہے۔ اور بروایت صاحب ملتقی چھ سو درہم ہیں۔ (شامی کراچی $\frac{۲۶۵}{۲}$)
اور علامہ موفق الدین بن قدامہؒ نے المغنی میں نقل فرمایا ہے کہ ایک دمشقی یعنی شامی رطل ایک صاع سے بڑا ہوتا ہے۔

ویجزئ اخراج رطل بالدمشقی من جمیع الاجناس لانہ اکبر من الصاع (المغنی $\frac{۳۵۰}{۲}$) اور بقول شامی $\frac{1}{2}$ ۱ رطل کا صاع تسلیم کیا جائے تو ایک رطل میں ۲۱۲۲۸۴۸ ملی گرام ہوں گے یعنی ۲ کیلو ۱۲۲ گرام ۸۴۸ ملی گرام ہوں گے۔ اور نصف میں ۱۰۶۱۴۲۴ ملی گرام ہوں گے۔ یعنی ایک کیلو ۶۱ گرام ۴۲۴ ملی گرام ہوجائیں گے، اور ڈیڑھ رطل میں جب ایک صاع

www.besturdubooks.net

ہوتا ہے تو نصف رطل کی مقدار یعنی ۲۲۴۴۴۱۰۶۱ کو تین سے ضرب دیا جائے تو ۲۷۲۴۳۱۸ ملی گرام ہو جاتے ہیں۔ یعنی ۳ کیلو ۴۸۱ گرام ۲۷۲ ملی گرام ہو جاتے ہیں لہٰذا ۲۷۲ ۳۱۸۴ گرام ایک صاع کا وزن ہوگا۔

مسئلہ۹ مُداورمَن کا وزن مُد اور مَن دونوں ہم وزن ہوتے ہیں کہ جو وزن مُد کا ہوتا ہے وہی مَن کا بھی ہوتا ہے۔ اور مُد کی دو قسمیں ہیں۔ مُد حجازی اور مُد شامی۔

مُدِ حجازی حجازی ایک مُد ۲۶۰ درہم کا ہوتا ہے۔ اور ۱۲ ماشہ کے تولے سے ایک مُد میں ۶۸ تولہ ۳ ماشہ ہوتا ہے، اور ایک تولہ میں گیارہ گرام ۶۶۴ ملی گرام ہوتے ہیں۔ لہٰذا موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ایک مُد میں ۷۹۶ گرام ۶۸ ملی گرام ہوں گے۔ اور دس گرام کے تولہ سے ۷۹ تولہ ۶ گرام ۶۸ ملی گرام ہوں گے۔ اس کی تفصیل اس ناکارہ کی کتاب ایضاح النوادر ص۱۹/ج۲ پر موجود ہے۔

مُدِ شامی شامی ایک مُد میں دو صاع ہوتے ہیں۔ اور حجازی دو مُد میں نصف صاع اور چار مُد میں ایک صاع ہوتا ہے۔ لہٰذا شامی ایک مُد میں حجازی آٹھ مُد ہوں گے۔ اس لئے صدقہ فطر میں شامی چوتھائی مُد کافی ہو جاتا ہے۔ اس کی تفصیل شامی کراچی ص۳۶۵/ج۲، المغنی ص۳۵۲/ج۲ میں موجود ہے۔

مسئلہ۱۰ صاع کا وزن حضرت مصنفؒ نے اسی مسئلہ کو واضح کرنے کے لئے یہ باب باندھا ہے۔ چنانچہ گذشتہ باب میں صدقہ فطر کی مقدار بذریعہ گندم نصف صاع کا ہونا ثابت کیا جا چکا ہے۔ لہٰذا نصف صاع کی مقدار کو موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے موازنہ کر کے دیکھنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اس زمانہ میں صاع کو کوئی نہیں جانتا، بلکہ کیلو گرام ہی لوگوں کے درمیان

www.besturdubooks.net

متعارف ہے۔ اور ماضی کے محققین نے صاع کو اپنے اپنے دور کے متعارف پیمانوں سے سمجھایا ہے۔ ان میں سے ہم پانچ شکلوں کو موجودہ زمانہ کے کیلو گراموں سے موازنہ کر کے پیش کرتے ہیں۔

۱ صاع بحساب مثقال ۲ صاع بحساب رطل ۳ صاع بحساب درہم ۴ صاع بحساب مد ۵ صاع بحساب استار۔

شکل ۱ صاع بحساب مثقال

ایک مثقال میں ۴ ماشہ ۴ رتی ہوتی ہیں۔ اور گراموں کے حساب سے ایک مثقال میں ۴۳۷۴ ملی گرام ہوتے ہیں۔ یعنی ۴ گرام ۳۷۴ ملی گرام ہوتے ہیں۔ اور ۹۰ مثقال میں ایک عراقی رطل ہوتا ہے۔ جس کا وزن گراموں کے حساب سے ۳۹۳۶۶۰ ملی گرام ہوتے ہیں۔ یعنی ۳۹۳ گرام ۶۶۰ ملی گرام ہوتا ہے۔ اور عراقی آٹھ رطل میں ایک صاع ہوتا ہے۔ اور آٹھ رطل میں ۷۲۰ مثقال ہوتے ہیں۔ اور ۷۲۰ مثقال میں ۱۲ ماشہ کے تولہ سے ۲۷۰ تولہ ہوتے ہیں۔ جو ایک صاع کا وزن ہوتا ہے، اور نصف صاع میں ۱۳۵ تولہ ہوتے ہیں۔ اور ۷۲۰ مثقال کو گراموں سے جوڑا جائے تو ۳۱۴۹۲۸۰ ملی گرام ہوتے ہیں یعنی ۳ کیلو ۱۴۹ گرام ۲۸۰ ملی گرام ہوتے ہیں۔ اور یہی وزن عراقی آٹھ رطل کا ہے۔ اور یہی ایک صاع کا بھی وزن ہوتا ہے۔ اور نصف صاع میں ۱۵۷۴۶۴۰ ملی گرام ہوں گے۔ یعنی ۱½ ڈیڑھ کیلو ۷۴ گرام ۶۴۰ ملی گرام ہوں گے۔ اور اسی کو ہم نے ایضاح المسائل میں لیا ہے۔ اور اسی کے مطابق ہم فتویٰ بھی دیا کرتے ہیں۔

شکل ۲ صاع بحساب رطل

ایک عراقی رطل میں ۱۳۰ درہم ہوتے ہیں، اور آٹھ رطل میں ایک صاع ہوتا ہے۔ اور ایک رطل کا وزن گراموں کے حساب سے ۳۹۸۰۳۴ ملی گرام ہوتے ہیں یعنی ۳۹۸ گرام ۳۴ ملی گرام ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس کو آٹھ سے

www.besturdubooks.net

ضرب دیا جائے تو ۲۷۲۴۳۱۸ ملی گرام ہوجاتے ہیں۔ یعنی ۳ کیلو ۱۸۴ گرام ۲۷۲ ملی گرام ہوں گے۔ یہی صاع کا وزن ہوگا۔ اور نصف صاع کا وزن ۱۵۹۲۱۳۶ ملی گرام ہوں گے۔ یعنی ڈیڑھ کیلو ۹۲ گرام ۱۳۶ ملی گرام ہونگے۔

اور اگر اس کو تولوں سے ملایا جائے تو حساب اس طرح ہوگا۔

ایک رطل عراقی میں ۳۴ تولہ ½۱ ماشہ ہوتے ہیں۔ پھر اس کو آٹھ سے ضرب دیا جائے تو ۲۷۳ تولے ہوجاتے ہیں۔ اور نصف صاع میں ۱۳۶ تولے چھ ماشہ ہوں گے۔ اور ۱۲ ماشہ کا ایک تولہ گرام کے حساب سے گیارہ گرام ۶۶۴ ملی گرام ہوتے ہیں۔ لہٰذا نصف صاع میں ڈیڑھ کیلو ۹۲ گرام ۱۳۶ ملی گرام ہوں گے۔ اور مذکورہ دونوں شکلوں میں سے جو بھی شکل صدقہ فطر کی ادائیگی میں اختیار کی جائے گی صدقہ فطر صحیح طریقہ سے ادا ہوجائے گا۔ مگر دوسری شکل میں احتیاط زیادہ ہے۔

شکل ۲ صاع بحساب درہم

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے رد المحتار کراچی ص۳۶۵/ج۲ میں نقل فرمایا ہے کہ ایک صاع میں ایک ہزار چالیس درہم ہوتے ہیں فاذا کان الصّاع الفاً واربعین درهماً شرعیاً الخ (شامی ص۳۶۵/ج۲) اور ایک درہم تین ماشہ ایک رتی اور ⅕ رتی کا ہوتا ہے۔ اور ایک تولہ ۱۲ ماشہ کا ہوتا ہے۔ اور چالیس درہم میں ساڑھے دس ½۱۰ تولہ ہوتے ہیں۔ اور ۴۰ کو ۲۶ سے ضرب دیا جائے تو ایک ہزار چالیس ہوجاتے ہیں۔ اور ½۱۰ تولہ کو ۲۶ سے ضرب دیں گے تو ۲۷۳ تولہ ہوں گے۔ لہٰذا ایک ہزار چالیس درہم میں ۲۷۳ تولہ ہوں گے۔ اور ۱۲ ماشہ کا ایک تولہ موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ۱۱۶۶۴ ملی گرام کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ۲۷۳ تولہ میں ۳۱۸۴۲۷۲ ملی گرام ہوں گے۔ یعنی ۳ کیلو ۱۸۴ گرام ۲۷۲ ملی گرام ہوں گے۔ یہی ایک صاع کا وزن ہوگا۔ اور نصف صاع کا وزن ڈیڑھ کیلو ۹۲ گرام ۱۳۶ ملی گرام کا ہوگا۔

www.besturdubooks.net

شکل ۴ صاع بحساب مُد

علامہ شامیؒ نے نقل فرمایا ہے کہ چار مُد کا ایک صاع ہوتا ہے۔ اور ایک مُد میں ۲۶۰ درہم ہوتے ہیں۔ اور بارہ ماشہ کے تولہ کے حساب سے ۶۸ تولے ۴ ماشہ ہوتا ہے۔ اور موجودہ زمانہ کے گراموں کے حساب سے ۱۲ ماشہ کا ایک تولہ ۱۱۶۶۴ ملی گرام کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ٹوٹل لگانے سے ۶۸ تولے ۴ ماشہ میں ۷۹۶۰۶۸ ملی گرام ہوں گے۔ یعنی ۷۹۶ گرام ۶۸ ملی گرام ہوجائیں گے پھر اس کو چار سے ضرب دینے سے ۳۱۸۴۲۷۲ ملی گرام نکلیں گے۔ یعنی ۳ کیلو ۱۸۴ گرام ۲۷۲ ملی گرام ہوں گے۔ اور یہی پورا ایک صاع کا وزن ہوگا۔ اور نصف صاع میں ۱۵۹۲۱۳۶ ملی گرام ہوں گے۔ یعنی ایک کیلو ۵۹۲ گرام ۱۳۶ ملی گرام ہوں گے۔ اور صدقہ فطر ادا کرنے کے لئے یہ بھی محتاط شکل ہے۔

شکل ۵ صاع بحساب استار

ایک استار ساڑھے چھ درہم یا ساڑھے چار مثقال ہوتے ہیں۔

اور چالیس استار میں ۲۶۰ درہم ہوتے ہیں، اور ۱۶۰ استار میں ایک ہزار چالیس درہم ہوں گے جو ایک صاع کی مقدار ہوتی ہے۔ اور ۱۲ ماشہ کے تولہ سے ساڑھے چار مثقال میں سوا بیس ۲۰ ¼ ماشہ یعنی ایک تولہ ۸ ¼ ماشہ ہوتے ہیں۔ اور چالیس استار میں ۸۱۰ ماشہ ہوتے ہیں جس میں ۶۷ ½ تولے ہوجاتے ہیں۔ اور پھر ۴ استار کو ۴ سے ضرب دیں گے تو ۱۶۰ استار ہوں گے۔ اور ۶۷ ½ تولے کو ۴ سے ضرب دیں گے تو ۲۷۰ تولے ہوجائیں گے۔ اور ایک تولہ میں ۱۱۶۶۴ ملی گرام ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب اس کو ۲۷۰ سے ضرب دیں گے تو ۳۱۴۹۲۸۰ ملی گرام ہوں گے۔ یعنی تین کیلو ۱۴۹ گرام ۲۸۰ ملی گرام ہونگے اور نصف صاع میں ۱۵۷۴۶۴۰ ملی گرام ہوں گے۔ یعنی ایک کیلو ۵۷۴ گرام ۶۴۰ ملی گرام ہوجائیں گے۔

www.besturdubooks.net

اور اس شکل میں اور اول شکل میں ایک ہی طرح کا وزن ثابت ہوتا ہے۔ اور ہم نے ایضاح المسائل میں اسی کے مطابق نقل کیا ہے۔ اور اسی پر فتویٰ بھی دیا کرتے ہیں۔

موجودہ اوزان کا نقشہ

قدیم اوزان				موجودہ اوزان
۱ گرام				۱۰۰۰ ملی گرام
۱ کیلو				۱۰۰۰ گرام
۱ ماشہ	۸ رتی			= ۹۷۲ ملی گرام
۱ تولہ	۱۲ ماشہ	۹۶ رتی		= ۱۱ گرام ۶۶۴ ملی گرام
۵۲½ تولہ	= چاندی کا نصاب			= ۶۱۲ گرام ۳۶۰ ملی گرام
۷½ تولہ	= سونے کا نصاب			= ۸۷ گرام ۴۸۰ ملی گرام
مہر فاطمی	۱۳۱ تولہ ۳ ماشہ			= ڈیڑھ کیلو ۳۰ گرام ۹۰۰ ملی گرام
اقل مہر	۱۰ درہم	۲ تولہ ۷½ ماشہ		= ۳۰ گرام ۶۱۸ ملی گرام
۱ اوقیہ	۴۰ درہم	۱۰½ تولہ		= ۱۲۲ گرام ۴۷۲ ملی گرام
۵ اوقیہ	۲۰۰ درہم	۵۲½ تولہ		= ۶۱۲ گرام ۳۶۰ ملی گرام
۱ استار	۶½ درہم	۱ تولہ ۸ ماشہ ۲ رتی		= ۱۹ گرام ۲۸/۴۰ ۹۰۱ ملی گرام
۴ استار	۲۶۰ درہم	۶۸ تولہ ۳ ماشہ		= ۷۹۶ گرام ۶۸ ملی گرام
۱ وسق	۶۰ صاع	۱۶۲۰۰ تولہ		= ۱ کوئنٹل ۸۸ کیلو ۹۵۶ گرام ۸۰۰ ملی گرام
۵ وسق	۳۰۰ صاع	۸۱۰۰۰ تولہ		= ۹ کوئنٹل ۴۴ کیلو ۷۸۴ گرام
مثقال	۱۰۰ جو		۴½ ماشہ	= ۴ گرام ۳۷۴ ملی گرام

www.besturdubooks.net

	قدیم اوزان				موجودہ اوزان
رطل	عراقی	۱۳۰ درہم	۳۴ تولہ ۱½ ماشہ	=	۳۹۸ گرام ۲۴ ملی گرام
	حجازی	۱۹۵ درہم	۵۱ ۳/۱۶ تولہ	=	۵۹۷ گرام ۵۱ ملی گرام
	شامی		۲۰۳ ¾ تولہ	=	۲ کیلو ۱۲۲ گرام ۴۸ ملی گرام
مُد	حجازی	۲۶۰ درہم	۶۸ تولہ ۳ ماشہ	=	۷۹۶ گرام ۶۸ ملی گرام
	شامی	۲ صاع	۵۴۰ تولہ	=	۶ کیلو ۲۹۸ گرام ۵۶۰ ملی گرام
مَن	۲۶۰	درہم	۶۸ تولہ ۳ ماشہ	=	۷۹۶ گرام ۶۸ ملی گرام
صَاع	بحساب استار	۱۶۰ استار	۲۷۰ تولہ	=	۳ کیلو ۱۴۹ گرام ۲۸۰ ملی گرام
	بحساب مثقال	۷۲۰ مثقال	۲۷۰ تولہ	=	۳ کیلو ۱۴۹ گرام ۲۸۰ ملی گرام
	بحساب درہم	۱۰۴۰ درہم	۲۷۳ تولہ	=	۳ کیلو ۱۸۴ گرام ۲۷۲ ملی گرام
	بحساب رطل	۸ رطل عراقی	۲۷۳ تولہ	=	〃 〃 〃
	〃	حجازی ۵ رطل اور ⅓ رطل	۲۷۳ تولہ	=	〃 〃 〃
	〃	۱½ رطل شامی	۲۷۳ تولہ	=	〃 〃 〃
	بحساب مُد	۴ مُد حجازی	۲۷۳ تولہ	=	〃 〃 〃
		نصف مُد شامی	〃	=	〃 〃 〃

فرق	قول ۱	۳ صاع بحساب مثقال	۲۱۶۰ مثقال	۱۰، تولہ	=	۹ کیلو ۴۴۴ گرام ۸۰ ملی گرام
	قول ۲	۱۶ رطل	۵۴۶ تولہ		=	۶ کیلو ۳۶۸ گرام ۴۴۵ ملی گرام
	قول ۳	۱۲ مد بحساب درہم	۳۱۲۰ درہم	۱۹، تولہ	=	۹ کیلو ۵۲ گرام ۶۱۶ ملی گرام
	قول ۴	۲½ صاع	۶۷۰ تولہ		=	۷ کیلو ۸۷۳ گرام ۲۰۰ ملی گرام
	قول ۵	۱۲۰ رطل	۴۰۹۵ تولہ		=	۴۷ کیلو ۷۶۰ گرام ۸۰ ملی گرام
	قول ۶	۳۶ رطل	۱۲۲۹۰ تولہ ۶ ماشہ		=	۱۴۳ کیلو ۳۲۹ گرام ۴۲۲ ملی گرام

www.besturdubooks.net

صاع صدقۂ فطر	[illegible]	بحساب مثقال یا استار	= ۱۳۵ تولہ	= ڈیڑھ کیلو ۴۷ گرام ۶۴۰ ملی گرام
		بحساب درہم یا رطل یا مُد	= ۱۳۶ ½ تولہ	= ڈیڑھ کیلو ۹۲ گرام ۱۳۶ ملی گرام

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ
مفتی مدرسہ قاسمیہ شاہی مسجد مراد آباد (یوپی)

حلِّ کتاب اب اوپر کی مفصل بحثوں کے بعد اصل کتاب کے اختلاف کا سمجھنا بالکل آسان ہو جائے گا۔ کتاب میں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ صاع کا وزن کیا ہے؟ تو اس سلسلہ میں علامہ بدرالدین عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص۱۹ ج۵ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام ابراہیم نخعیؒ، حجاج بن ارطاۃ، حکم بن عتیبہ وغیرہ کے نزدیک آٹھ رطل میں ایک صاع ہوتا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب الیٰ ھذا قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابویوسفؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ ربیعۃ الرأیؒ یحییٰ بن سعید انصاریؒ، سعید بن المسیبؒ، احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن ابراہیمؒ اور اہل مدینہ کے نزدیک پانچ رطل اور ثلث رطل میں ایک صاع ہوتا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذٰلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

ان دونوں فریق کا جو اختلاف ہے وہ محض لفظی اختلاف ہے۔ درحقیقت اختلاف نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی ابھی ماقبل میں اسی باب کے مسئلہ ۸ کے تحت رطل کے اقسام کے ماتحت واضح کر دیا ہے۔ کہ عراقی آٹھ رطل حجازی ۵ رطل اور ثلث رطل کے برابر ہو جاتے ہیں کہ جس طرح عراقی آٹھ رطل میں ایک ہزار چالیس درہم ہوتے ہیں۔ اسی طرح

www.besturdubooks.net

حجازی پانچ رطل اور ثلث میں بھی ایک ہزار چالیس درہم ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اختلاف الفاظ کا ہے۔ حقیقت کا نہیں ہے۔ اور باب کے اخیر میں حضرت مصنفؒ اس کی طرف اشارہ بھی کریں گے۔ چونکہ کتاب کا حل کرنا بھی اہم ضروری ہے۔ اس لئے حلِ کتاب کے لئے فریقین کے دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔

فریق اوّل کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جارہی ہیں۔ مگر دلیل ۱ کے بعد فریق ثانی کی ایک دلیل پیش کر کے اس کا جواب دیا جائیگا۔ پھر اس کے بعد دوسری دلیل پیش کریں گے۔ اور پھر ایک اشکال، پھر اخیر میں فریق ثانی کی دوسری دلیل پر باب ختم کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل ۱ باب کے شروع میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ حضرت امام مجاہد بن جبرؒ فرماتے ہیں کہ ہم حضرت عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ہم میں سے بعض نے پانی طلب کیا تو ایک بڑے برتن میں پانی لایا گیا۔ اور حضرت امّ المؤمنینؓ نے فرمایا کہ اس جیسے برتن میں حضورؐ غسل فرمایا کرتے تھے۔ مجاہدؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس کو ناپ کر تخمینہ لگایا تو آٹھ رطل یا نو رطل یا دس رطل اس کی مقدار تھی۔ اور اس حدیث میں عُسٌّ بمعنی بڑے برتن اور پیالے کے ہیں۔ جو مشہور و متعارف نہیں ہے۔ اور مجاہدؒ نے اس کی مقدار آٹھ رطل ہونے میں تو شک نہیں کیا، بلکہ اس سے زائد ۹ یا دس رطل ہونے میں شک کیا ہے۔ لہٰذا آٹھ تو لازمی ہونا چاہئے۔ اور اس حدیث سے صاع کی مقدار پر استدلال اس طرح کیا جارہا ہے کہ دوسری روایات میں حضورؐ کا ایک صاع پانی سے غسل کرنے کا ذکر موجود ہے۔ اور یہاں لفظ صاع کے بجائے عُسٌّ فرمایا ہے

جس کی مقدار کم ازکم آٹھ رطل ہے۔ لہٰذا ایک صاع میں بھی کم ازکم آٹھ رطل ہونے چاہئیں۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔ ایک یہاں پر اور دوسری دلیل باب کے اخیر میں پیش کریں گے۔

دلیل ۱ ص ۳۲۲ س ۱۴ وقالوا هذا الذی کان یغتسل به رسول الله صلی الله علیه وسلم هو صاع ونصف الخ سے تقریباً سات سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مجاہدؒ کی مذکورہ روایت میں جس برتن کو لفظ عس سے تعبیر کیا گیا ہے وہ ڈیڑھ صاع کا ہے۔ اسلئے کہ کثیر تعداد کی روایات میں اس کا ذکر موجود ہے کہ حضورؐ اور حضرت عائشہؓ دونوں ایک فرق میں غسل فرمایا کرتے تھے۔ اور مقدار فرق کے متعلق ابھی ماقبل میں چھ اقوال آپ کے سامنے پیش ہوچکے ہیں۔ ان میں سے ایک قول میں ہے کہ ایک فرق میں تین صاع اور دوسرے قول میں ۱۶ رطل اور تیسرے قول میں ۱۲ مُد کا ذکر ہے۔ اور قول اوّل کے مطابق ایک فرق میں تین صاع کا ہونا متعین ہے۔

تو اگر ایک صاع میں پانچ رطل اور ثلث رطل تسلیم کئے جاتے ہیں تو بھی کل تین صاع ہوجاتے ہیں۔ اور اسی طرح چار مُد کا ایک صاع ہوتا ہے تو ۱۲ مُد میں بھی تین صاع ہوتے ہیں۔ لہٰذا دونوں کے ایک فرق میں غسل کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر ایک ڈیڑھ صاع میں غسل فرمایا کرتے تھے۔ لہٰذا فصل اوّل کی روایت میں عس کی مقدار بھی ڈیڑھ صاع کی ہوگی۔ اور اس سے صاع کی مقدار آٹھ رطل ہونے پر استدلال درست نہ ہوگا۔ اور جب ایک فرق میں ۱۶ رطل ہوتے ہیں کہ جس میں تین صاع کا ہونا متعین ہے۔

www.besturdubooks.net

تو ڈیڑھ صاع میں آٹھ رطل ہوں گے۔ اور ایک صاع میں پانچ رطل اور ثلث رطل ہوں گے۔ لہٰذا یہی صاع کی مقدار ہوا کرے گی۔

فریق اوّل کی طرف سے جواب

ص۳۲۲ / س۲۱ فکان من الحجۃ علیہم لاھل المقالۃ الاولی ان حدثنا عروۃ عن عائشۃؓ انما فیہ ذکر الفرق الخ سے تقریباً ۲۶ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ اور حضرت عائشہؓ نے ایک فرق میں ضرور غسل فرمایا تھا۔ مگر اس میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ فرق میں بھرا ہوا پانی ہوتا تھا یا اس میں سے کچھ حصّہ خالی بھی رہتا تھا۔ اور دوسری روایات میں واضح لفظوں میں غسل کرنے کا ذکر ہے۔ اب دونوں قسم کی روایات میں تطبیق اس طرح ہو جائے گی کہ ایک فرق اگرچہ تین صاع کا ہوتا ہے، مگر اس میں دو صاع کے برابر پانی ہوتا تھا۔ اور ایک صاع کے بقدر خالی رہ جاتا تھا جس سے ہر ایک کے حصّہ میں ایک ایک صاع پانی ہوتا تھا۔ لہٰذا فصلِ اوّل کی روایت میں غسل کی مقدار ایک صاع کے برابر ہوگی۔ جس میں آٹھ رطل ہوتے ہیں۔ اور ایک فرق میں دو صاع پانی بھرا جاتا تھا جس سے ہر ایک کے حصّہ میں ایک صاع پانی ہوتا تھا اور جواب کی روایات میں صاع کا ذکر صراحت سے ہے۔ لہٰذا تینوں قسم کی روایات میں ایک صاع سے غسل کرنا مراد ہوگا جس کی مقدار آٹھ رطل ہوگی۔ لہٰذا اس سے حضرت امام ابو حنیفہؒ کا استدلال تام اور ثابت ہو جائے گا۔ اور حضرت مصنفؒ نے جواب کی روایات کو چار صحابۂ کرامؓ سے گیارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱؎ حضرت عائشہؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲؎ حضرت انسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳؎ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

www.besturdubooks.net

صحابی ۱۲ حضرت سفینہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

فریق اوّل کی دلیل ۲ ص ۳۲۳ س ۱۹ وقد روی عن انس بن مالکؓ ایضاً مایدل علیٰ ھٰذا المعنی الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں فریق اوّل کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جا رہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ ایک مُد میں وضو فرمایا کرتے تھے جس میں دو رطل ہوتے ہیں، اور ایک صاع میں غسل فرمایا کرتے تھے۔ اب اس روایت پر غور کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک مُد میں دو رطل ہوا کرتے ہیں اور چار مُد میں ایک صاع ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک صاع میں آٹھ رطل ہو جائینگے۔

اشکال ص ۳۲۳ س ۲۴ فان قال قائل فان انس بن مالک قد روی عنہ الخ سے تقریباً تین سطروں میں اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح حضرت انسؓ سے ایک مُد میں وضو، اور چار مُد اور ایک صاع میں غسل کی روایت ثابت ہے۔ اسی طرح ان سے ایک مکوک میں وضو، اور پانچ مکوک میں غسل کی روایت بھی ثابت ہے۔ اور ایک مکوک ایک مُد کا ہوتا ہے۔ لہٰذا چار مُد میں غسل کی روایت سے استدلال تام نہ ہوگا۔

جواب ص ۳۲۳ س ۲۷ قیل لہٗ مافی ھٰذا عندنا خلاف لہٗ الخ سے تقریباً سات سطروں میں جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ پانچ مکوک سے غسل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں سے ایک مکوک سے غسل سے قبل وضو فرما لیا کرتے تھے۔ اور باقی چار مکوک سے غسل فرمایا کرتے تھے۔ اور چار مکوک میں چار مُد ہوتے ہیں۔ اور چار مُد میں ایک صاع ہوتا ہے۔ اور ایک مُد دو رطل کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک صاع میں آٹھ رطل ہوں گے۔ اب حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال ناقص نہ ہوگا۔

---

www.besturdubooks.net

فریق ثانی کی دلیل ۲

ص ۳۲۲ س ۵ حدثنا ابن ابی عمران الخ سے باب کے اخیر تک فریق ثانی کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے از خود مدینۃ المنورہ جاکر قابل اعتماد لوگوں سے ملاقات کر کے حضورؐ کا صاع حاصل کر کے از خود اس کو رطل سے ملایا تو پانچ رطل اور ثلث ثابت ہوا۔

اور حضرت امام ابو یوسفؒ نے مدینۃ المنورہ میں جن قابل اعتماد شخصیت سے ملاقات کر کے صاع حاصل کیا ہے۔ ان سے حضرت امام مالکؒ مراد ہیں۔

اور حضرت امام مالکؒ سے لوگوں نے حضرت عمرؓ کے صاع کا ذکر کیا تو اس کو دیکھا گیا تو وہ آٹھ رطل کا نکلا، پھر بعد تحقیق ثابت ہوا کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بغداد میں جو صاع رائج تھا وہی مراد ہے۔ اور بغدادی رطل حجازی رطل سے چھوٹا ہوتا ہے جس کو موازنہ کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ بغدادی آٹھ رطل حجازی ۵ رطل اور ثلث رطل کے برابر ہوتے ہیں۔ لہٰذا اصل کے اعتبار سے صاع کا وزن ۵ رطل اور ثلث رطل ہوگا۔

مگر آٹھ رطل ہونا بھی صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ جن لوگوں نے آٹھ رطل کہا ہے اس سے بغدادی اور عراقی رطل مراد ہے۔ لہٰذا اختلاف صرف لفظی ہے۔ حقیقی نہیں ہے۔ عیّر، عیاذٌ کے معنی اندازہ کرنے کے ہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۲۴ شوال ۱۴۱۴ھ

www.besturdubooks.net

کِتَابُ الصِّیَام

صوم کے مسائل پر بحث کرنے سے قبل دو باتیں عرض کرنی ہیں۔

(۱) صوم کے معنی کیا ہیں.؟ لغت میں صوم کے معنی مطلقاً کسی بھی شئی سے رُک جانے کے ہیں۔ اور شریعت کی اصطلاح میں طلوعِ صبح صادق سے غروبِ شمس تک کے درمیان اکل، شرب، جماع سے رضائے الٰہی اور قربِ الٰہی کے اِرادہ سے رُکے رہنے کے ہیں۔

(۲) کتابُ الزکوٰۃ کے بعد کتابُ الصّیام کو لانے میں مناسبت کیا ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ عبادت کی اوّلاً دو قسمیں ہیں۔

(۱) عبادت ترکی بدنی. جس میں ترک فعل کے اختیار کرنے کو عبادت قرار دیا جاتا ہے. جیسے صوم۔ اس کو عبادت بدنیہ سنویہ کہا جاتا ہے۔

(۲) عبادت وجودی. جس میں وجودِ فعل کے اختیار کرنے کو عبادت قرار دیا گیا ہے۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) عبادت بدنی. جیسے کہ نماز۔ اس کو عبادت بدنیہ یومیہ کہتے ہیں۔

(۲) عبادت مالی. جیسے کہ زکوٰۃ، عشر وغیرہ۔ اس کو عبادت مالیہ سنویہ کہتے ہیں

(۳) عبادت قدرے مشترک من المال والبدن. جیسے کہ حج۔ اس کو عبادت عمریہ کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل ایضاح الطحاوی ۲۳۲/۱ میں موجود ہے۔

اب تمام عبادات میں سے روزہ اور نماز دونوں عبادت بدنیہ ہیں اس لئے مناسب یہ تھا کہ کتاب الصلوٰۃ کے بعد متصلاً کتابُ الصوم کو بیان کیا جاتا. مگر اصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں دسیوں مقامات میں صلوٰۃ کے بعد متصلاً زکوٰۃ کو ذکر فرمایا ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی احادیث شریفہ میں بکثرت مقامات میں صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ کو ذکر فرمایا ہے۔ اس لئے حضرت مصنفؒ نے بھی کتابُ الصّلوٰۃ کے بعد کتاب الزکوٰۃ کو

www.besturdubooks.net

نقل فرمایا ہے۔ اور چونکہ صوم خالصًا عبادت بدنیہ میں سے ہے۔ اور حج خالص عبادت بدنیہ نہیں ہے، نیز صوم ہر سال فرض ہوتا ہے، اور حج ہر سال فرض نہیں ہوتا ہے اسلئے صوم کی اہمیت زیادہ ہونے کی وجہ سے کتاب الحج سے پہلے کتاب الزکوٰۃ کے بعد کتاب الصیام کو بیان کرنا مناسب ہوا۔

بابُ الوقتِ الّذِی یَحرُمُ فیہِ الطّعامُ علی الصّیامِ

اس باب کے تحت ایک چھوٹا سا مسئلہ بیان کیا جاتا ہے کہ طلوع صبح صادق کے بعد کھانا پینا جائز ہے یا نہیں۔ تو اس سلسلہ میں فتح الباری ص۱۱۷ ج۴، عمدۃ القاری ص۲۹۷ ج۱۰، تحفۃ الاحوذی ص۳۹ ج۲، معارف السنن ص۳۶۳ ج۵، نخب الافکار قلمی ص۲۰۵ ج۵ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔ اور ترجمۃ الباب میں لفظ صیام صائم کی جمع ہے۔

مذہب ۱ حضرت امام معمرؒ، سلیمان بن مہران الاعمشؒ، ابوبکر بن عیاشؒ، ابومجلزؒ، حکم بن عتیبہؒ وغیرہ کے نزدیک طلوع صبح صادق کے بعد طلوع آفتاب سے پہلے پہلے تک کھانا پینا روزہ دار کے لئے جائز ہے۔ اور حضرت امام طحاویؒ نے اس باب کے تحت اپنے مزاج کے خلاف صرف دلائل بیان کر دیئے ہیں۔ مذہب بیان نہیں فرمایا ہے۔ مگر مذہب و دلائل دونوں کے بغیر فائدہ محسوس نہیں کیا گیا۔ اس لئے دوسری کتابوں سے لیکر مذہب بھی بیان کر دینا مناسب معلوم ہوا۔

مذہب ۲ حضرات ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک طلوع صبح صادق کے بعد کھانا پینا جائز نہیں ہے۔ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ لہٰذا صبح صادق سے پہلے پہلے کھانا پینا جماع وغیرہ چھوڑ دینا لازم ہے۔

---

www.besturdubooks.net

دلائل

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت حذیفہؓ کی روایت ہے۔ کہ حضرت زر بن حبیشؓ سحری کھاکر مسجد میں تشریف لے جارہے تھے راستہ میں حضرت حذیفہؓ کا مکان تھا ان کے مکان میں داخل ہوگئے۔ حضرت حذیفہؓ نے اونٹنی سے دودھ دوہکر پیش فرمایا اور طعام کی ہانڈی گرم کرواکر فرمایا کہ کھاؤ۔ تو حضرت زر بن حبیشؓ نے فرمایا کہ میں نے روزہ کی نیت کرلی ہے۔ حضرت حذیفہؓ نے فرمایا کہ میں بھی روزہ رکھوں گا۔ چنانچہ دونوں نے کھانا کھالیا اور دودھ پی لیا، اس کے بعد پھر حضرت حذیفہؓ نے فرمایا کہ حضورؐ نے بھی ایسا عمل فرمایا ہے۔ حضرت زر بن حبیشؓ نے سوالیہ طور پر معلوم کیا کہ کیا صبح کے بعد ایسا عمل فرمایا تھا؟ جواب دیا کہ جی ہاں صبح کے بعد طلوع آفتاب سے قبل ایسا عمل فرمایا ہے۔ اس حدیث شریف سے واضح ہوجاتا ہے کہ طلوع صبح صادق کے بعد طلوع شمس سے پہلے پہلے تک سحری کا وقت باقی رہتا ہے۔ اور حضرت حذیفہؓ کی روایت میں لفظ "لقحۃ" بمعنی دودھ دینے والی اونٹنی ہے۔ بقِدرٍ فَسُخِنَتْ بمعنی ہانڈی کو لاکر گرم کروانا۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱: ص۳۲۲ س۱۰ وقد جاء عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم خلاف ذٰلک الخ سے تقریباً چار سطروں میں یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ رمضان المبارک میں دو مؤذن مقرر تھے۔

(۱) حضرت بلالؓ (۲) حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ۔ اور واقعہ یہ تھا کہ حضرت بلالؓ بالکل نابینا تو نہ تھے مگر آنکھوں کی بینائی کمزور تھی۔

www.besturdubooks.net

اور کبھی صبح کاذب کو صبح صادق سمجھ کر فجر کی اذان دیدیا کرتے تھے، اور کبھی تو بالکل رات ہی میں اذان دیدیتے تھے۔ اور حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ بالکل نابینا تھے، اور اس وقت تک اذان نہیں دیتے تھے کہ جب تک بینا افراد میں سے دو تین آدمی صبح ہونے سے متعلق ان کو نہ بتلاتے، اس بنا پر اُن کی اذان میں دھوکا نہیں ہوتا تھا اور حضرت بلالؓ کی اذان میں دھوکا ہو جاتا تھا، اس لئے حضورؐ نے حضرت بلالؓ کو سحری کی اذان کے لئے مقرر کردیا، اور حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کو فجر کی اذان کے لئے مقرر فرمایا ہے۔ اور لوگوں میں اعلان کروادیا کہ اذانِ بلالؓ تم کو دھوکہ میں نہ ڈالے جب تک ابن ام مکتوم اذان نہ دے۔ لہٰذا حدیث شریف سے چار باتیں معلوم ہوئیں۔

(۱) حضرت بلالؓ کی اذان صبح صادق سے بہت پہلے ہو جاتی تھی، اس کے بعد کھانا پینا جائز تھا۔ (۲) فجر کی اذان صبح صادق کے بعد ہوتی تھی (۳) صبح صادق کے بعد کھانا پینا جائز نہیں ہے۔ (۴) جن روایات میں اذان کے بعد کھانے کی اجازت ہے ان میں حضرت بلالؓ کی اذان مراد ہے۔ لہٰذا صبح صادق کے بعد کھانا پینا روزہ دار کے لئے جائز نہ ہوگا۔ اس کی وجہ سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔

دلیل ۲ ص ۳۲۴/۲۴ وقد یحتمل حدیث حذیفۃؓ عندنا الخ سے تقریباً پندرہ سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت حذیفہؓ کی روایت کا مضمون منسوخ ہو چکا ہے۔ یہ حکم وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر الآیۃ کے نزول کے بعد کا ہے۔ اور اس آیت کریمہ کے نزول کے بعد یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ نیز یہ آیت دو ٹکڑوں میں نازل ہوئی ہے۔

(۱) وکلوا واشربوا سے الخیط الاسود تک (۲) من الفجر ثم اتموا الصیام الی اللیل الآیۃ تک۔ جب پہلا ٹکڑا نازل ہوا تو حضرت عدی بن حاتمؓ

www.besturdubooks.net

نے دو دھاگے لئے، ایک سفید اور ایک سیاہ۔ اور دونوں کو تکیہ کے نیچے رکھ دیا اور طلوعِ شمس کے قریب تک دونوں میں امتیاز نہیں ہوا تو حضورؐ سے آکر واقعہ بیان کیا تو اللہ تعالیٰ نے دوسرا ٹکڑا نازل فرمایا کہ اس سے مراد صبحِ صادق ہے۔ لہٰذا صبح صادق کے بعد کھانا پینا جائز نہ ہوگا۔ لہٰذا حضرت حذیفہؓ کی روایت اس سے پہلے کی ہوگی۔ جو اس آیت کے نزول پر منسوخ ہو چکی ہے۔

دلیل ۲ ص ۳۲۵ س ۹ قد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ سے باب کے اخیر تک یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ فجر ساطع یعنی افق کی وہ لمبی دھاری جو افق سے آسمان کے اوپر کی طرف جاتی ہے اس سے دھوکہ نہ کھانا، اس لئے کہ وہ فجر کاذب ہے۔ حتیٰ کہ سفیدی چوڑائی میں ظاہر نہ ہوجائے یعنی صبح صادق نہ ہوجائے۔ لہٰذا صبح صادق تک کھانے پینے کی اجازت ہے۔ اس کے بعد نہیں۔ اور تمام امت کا اس پر اجماع بھی ہے۔ لہٰذا حضرت حذیفہؓ کی روایت جو فصلِ اول میں گذری ہے اس کا منسوخ ہونا لازم ہوگا۔ اس لئے اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔ اور فصلِ ثانی کی روایات قابلِ استدلال رہیں گی۔ اور اسی پر ائمہ اربعہ کا فتویٰ ہے۔

باب الرجل ینوی الصیام بعد ما یطلع الفجر

اس باب کے تحت روزے کی نیت کا وقت بیان کیا جارہا ہے۔ کہ روزوں کے لئے نیت رات میں کرنا ضروری ہے یا رات گذرنے کے بعد بھی کی جاسکتی ہے۔ تو اس سلسلہ میں روزوں کی تین قسمیں ہیں۔

www.besturdubooks.net

قسم ۱ صومِ قضاء رمضان، نذرِ غیر معین، کفّارہ

قضاء رمضان اور نذر غیر معین اور صومِ کفّارہ کے صحیح ہونے کے لئے تمام علماء کے نزدیک رات میں نیت کرنا شرط ہے۔ اور ان روزوں کے لئے دن کی نیت معتبر نہیں ہے۔ کمافی الاشباہ ص۸۲، عمدۃ القاری ص۳۰۲ ج۱۰ ہدایہ ص۱۹۲ ج۱)

قسم ۲ نفل روزہ

نفل روزوں کے بارے میں علامہ ابن نجیم مصریؒ نے الاشباہ والنظائر ص۸۲، علامہ عینی رحمہ اللہ نے عمدۃ القاری ص۳۰۲ ج۱۰ ہدایہ ص۱۹۳ ج۱ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔ نیز امام ترمذیؒ نے بھی ترمذی مع حاشیہ العرف الشذی ص۱۵۱ ج۱ میں یہی نقل فرمایا ہے۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، لیث بن سعدؒ، ابن ابی ذئبؒ وغیرہ کے نزدیک نفل روزہ کی نیت بھی رات میں کرنا لازم ہے۔ اگر رات میں نیت نہ کی تو روزہ صحیح نہ ہوگا۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، ابراہیم نخعیؒ اسحٰق بن راہویہؒ وغیرہ کے نزدیک نفل روزہ نیت متقدمہ من اللیل۔ نیت مقارنہ من الفجر، نیت متاخرہ من النہار الیٰ ما قبل الزوال تینوں طرح کی نیتوں سے درست ہوجاتا ہے۔ رات کی نیت لازم نہیں ہے۔

قسم ۳ صوم اداء رمضان اور نذر معیّن

تیسری قسم صوم اداء رمضان اور نذر معین کی نیت کا مسئلہ ہے۔ حضرت مصنفؒ نے صومِ نفل کا مسئلہ جو دوسری قسم میں گذر چکا ہے اس کی اور اس تیسری قسم کی وضاحت کے لئے یہ باب باندھا ہے صوم نفل کا اختلاف گذر چکا ہے۔ اور صوم اداء رمضان اور نذر معیّن کی نیت رات

میں کرنا لازم ہے۔ یا دن میں کرنا بھی کافی ہو سکتا ہے۔ تو اس کے بارے میں علامہ بدر الدین عینیؒ نے عمدۃ القاری ص۲۰ ج۱۰، نخب الافکار ص۲۱۵ ج۵، حضرت شیخ الحدیثؒ نے اوجز المسالک ص۱۳۱ ج۳، حضرت علامہ یوسف بنوریؒ نے معارف السنن ص۵۰۴ ج۵ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام اوزاعیؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، لیث بن سعدؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک صوم ادا رمضان اور نذر معین میں بھی رات میں نیت کرنا شرط ہے۔ اگر رات میں نیت نہیں کی گئی ہے تو روزہ صحیح نہیں ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابو جعفر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ امام سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعی وغیرہ کے نزدیک صوم ادا رمضان اور صوم نذر معین اور نفل کی نیت رات ہی میں کرنا لازم نہیں ہے۔ بلکہ طلوع فجر اور طلوع آفتاب کے بعد زوال سے پہلے پہلے تک نیت کرلی جائے تو جائز اور درست ہے۔ اس سے روزہ صحیح ہو جاتا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت حفصہؓ کی روایت ہے جس میں اس کی وضاحت موجود ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص رات میں روزہ کی نیت نہیں کرتا ہے اس کا روزہ صحیح نہیں ہوگا۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت حفصہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

جواب ص۳۲۵ س۲۱ فقالوا ھذا الحدیث لا یرفعہ الحفاظ الذین

یروونه عن ابن شهاب ویختلفون عنه فیه اختلافا الخ سے تقریباً چودہ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ کہ حضرت حفصہؓ کی روایت کا مدار حضرت امام ابن شہاب زہریؒ پر ہے۔ اور ابن شہاب زہریؒ کے چار تلامذہ نے اس حدیث شریف کو نقل فرمایا ہے۔

(۱) عبداللہ بن ابی بکرؒ (۲) امام مالکؒ (۳) امام سفیان بن عیینہؒ (۴) امام معمرؒ۔ ان میں سے صرف عبداللہ بن ابی بکرؒ نے فصل اوّل کی حدیث کو مرفوع نقل کیا ہے۔ اور ان کے علاوہ باقی کسی نے بھی مرفوع نقل نہیں کیا ہے۔ نیز صالح بن الاخضر نے بھی اس حدیث کو ابن عمرؓ پر موقوف نقل فرمایا ہے۔ ان سب نے حضرت حفصہؓ پر موقوف نقل کیا ہے۔ اور عبداللہ بن ابی بکر حفاظِ حدیث میں سے نہیں ہیں۔ اور مالکؒ، ابن عیینہؒ، معمرؒ یہ سب حفاظِ حدیث میں سے ہیں۔ اور اصولِ حدیث کا ضابطہ یہ ہے کہ جب ثقہ راوی اثقہ کی مخالفت کرے یا اثقہ کی روایت پر زیادتی کرے تو اثقہ کی روایت معتبر اور مقبول ہوتی ہے اور ثقہ کی روایت منکر اور مردود ہو جاتی ہے۔ لہٰذا فصلِ اوّل کی روایت منکر ہونے کی وجہ سے قابلِ استدلال نہ ہوگی۔

نیز یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ عبداللہ بن ابی بکرؒ کی روایت ہر قسم کے روزوں پر محمول نہ ہوگی۔ بلکہ صرف قضاء رمضان، نذرِ غیر معین اور صومِ کفارہ پر ہی محمول ہوگی۔ اور صومِ اداءِ رمضان، نذرِ معین اور صومِ نفل پر محمول نہ ہوگی۔ لہٰذا اس طریقے سے فصلِ اوّل کی روایت بھی معمول بہا ہو جائیگی۔ اور موقوف روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت حفصہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جارہی ہیں۔

www.besturdubooks.net

دلیل ۱ طحاوی ۳۲۲ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایضاً فی اباحۃ الدخول فی الصیام الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے۔ کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضورؐ کو خاص قسم کا ایک کھانا مرغوب تھا۔ ایک دن تشریف لاکر فرمایا کہ اس کھانے میں سے تمہارے پاس کچھ موجود ہے۔ میں نے جواب دیا کہ نہیں، تو حضورؐ نے فرمایا: پھر تو میں روزہ رکھوں گا۔ چنانچہ اس طرح دن طلوع ہوجانے کے بعد حضورؐ روزہ کی نیت کرلیا کرتے تھے، اور زوال شمس سے پہلے پہلے اس طرح روزہ کی نیت فرمالیا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طلوعِ فجر کے بعد دن میں بھی روزہ کی نیت کرنا جائز اور درست ہے۔

دلیل ۲ طحاوی ۳۲۲ وقد عمل بذلک جماعۃ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من بعدہ الخ سے تقریباً ۲۴ سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ بے شمار صحابہ کرامؓ کا عمل وفتویٰ بھی اسی پر ہے۔ کہ دن طلوع ہونے کے بعد زوال سے پہلے پہلے روزہ کی نیت کرنا جائز اور درست ہے۔ چنانچہ حضرت مصنفؒ نے سات صحابہ کرامؓ کے عمل وفتویٰ کو دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا فتویٰ تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت حذیفہؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت عثمانؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت ابو طلحہ انصاریؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۶ حضرت ابوالدرداءؓ کا عمل دو سندوں کے ساتھ۔

ان کی روایت کا ترجمہ یہ ہے کہ ایک آدمی سے حضرت ابوالدرداءؓ نے

www.besturdubooks.net

ایک گھوڑے کا بھاؤ کیا تاکہ اس کو ذبح کر کے مسکینوں کو کھلادیں، مگر اس آدمی نے حضرت ابوالدرداءؓ کے ہاتھ فروخت کرنے سے قسم کھاکر انکار کیا تو حضرت ابوالدرداءؓ نے فرمایا کہ میں تم کو گناہ میں مبتلا کرنا نہیں چاہتا۔ لہٰذا آج میں نہ کسی مریض کی عیادت کرونگا اور نہ ہی مسکینوں کو کھلاؤں گا۔ اور نہ ہی آج دوپہر کو بیوی سے ملاقات کروں گا۔ (حضرت ابوالدرداءؓ رات بھر عبادت کرتے تھے اور دوپہر کو بیوی کا حق ادار فرماتے تھے۔)

صحابی ۷ حضرت ابوایوبؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

ان تمام صحابۂ کرامؓ کے عمل وفتویٰ سے دن کی نیت کا معتبر ہونا واضح ہوجاتا ہے۔

دلیل ۳ ص۲۲۷ س۱۴ وقد روی عن رسول الله صلی الله علیه وسلم ایضا انه امر الناس یوم عاشوراء الخ سے باب کے اخیر تک تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب تک رمضان کا روزہ فرض نہیں ہوا تھا اس وقت تک عاشورار کا روزہ فرض تھا۔ اسی زمانہ میں حضورؐ نے حضرات صحابہ کو دن طلوع ہونے کے بعد عاشورار کا فرض روزہ رکھنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور ما قبل میں مرفوع اور موقوف مختلف روایتیں دن کی نیت کے جواز میں گذرچکی ہیں۔ اور حضرت حفصہؓ کی روایت میں دن کی نیت کا عدم جواز گذرچکا ہے۔ تو ان تمام روایات میں غور کرنے سے ایک اصول ہمارے سامنے نکل آتا ہے کہ جس نیت کے ذریعہ سے روزہ رکھا جاتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) ہر وہ فرض روزہ جس کے لئے دن اور وقت معین نہیں ہے اس کے لئے رات میں نیت کرنا شرط ہے۔ اور فصلِ اوّل میں حضرت حفصہؓ کی روایت میں یہی روزہ مراد ہے۔ جیسا کہ قضاء رمضان اور نذر غیر معین اور صوم کفارہ اسی میں شامل ہیں۔ کہ ان کے لئے رات میں نیت کرنا لازم ہوتا ہے۔

(۲) ہر وہ روزہ جو کسی خاص وقت اور متعین دن کے ساتھ خاص ہے۔

www.besturdubooks.net

اس کے لئے دن میں نیت کرنا بھی جائز ہوتا ہے۔ اور یہی حکم عاشوراء کے فرض روزہ کی روایت میں گذر چکا ہے۔ جس میں اداء رمضان اور صوم نذر معین شامل ہیں۔ (۳) ہر نفل روزہ جس کا انسان کو اختیار دیا گیا ہے اس کی نیت بھی دن میں کرنا جائز ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس روزہ کا رکھنا انسان پر لازم نہیں ہے۔ اس کو اختیار ہے کہ چاہے تو رکھ لیا کرے اور چاہے تو نہ رکھے۔ اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے جن ایام میں روزہ رکھنا فرض کیا گیا ہے یا جن ایام میں روزہ رکھنا ممنوع ہے یا جن ایام میں روزہ رکھنا انسان نے اپنے اوپر نذر وغیرہ کے ذریعہ سے معین کر لیا ہے ان تمام ایام کے علاوہ باقی تمام ایام نفل روزہ کے لئے محل ہیں۔ یعنی نفل روزہ کے لئے متعین ہیں۔ اس لئے ان ایام میں طلوع آفتاب کے بعد زوال سے پہلے پہلے نفل روزہ کی نیت کرنا جائز اور درست ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہؒ کا مسلک ہے۔

باب معنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہرا عید لا ینقصان رمضان وذوالحجۃ

اس باب کے تحت حدیث شریف کا جملہ شہرا عید لا ینقصان رمضان وذوالحجۃ الخ کی وضاحت کرنا مقصود ہے۔ کہ اس جملہ کا مطلب کیا ہے؟ چنانچہ اس جملہ کی وضاحت میں علماء کی تین جماعتیں ہو گئی ہیں۔

جماعت ۱ امام ترمذی نے ترمذی مع العرف الشذی ص۱۴۲ ج۱ میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ رمضان المبارک اور ذوالحجہ دونوں ماہ ایک سال میں ۲۹ کے نہیں ہو سکتے ہیں۔ بلکہ اگر ایک مہینہ ۲۹ کا ہوتا ہے تو دوسرا

www.besturdubooks.net

۳۰ کا ہوا کرے گا۔ اسی کی طرف امام طحاویؒ نے فقال قوم لا ینقصان الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

جماعت ۲ حضرت امام ترمذیؒ نے نقل فرمایا ہے۔ حضرت امام اسحٰق ابن راہویہؒ، علامہ خطابیؒ وغیرہ کے نزدیک یہ مراد نہیں ہے کہ دونوں ماہ ایک سال میں ۲۹ کے نہیں ہو سکتے ہیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان دونوں مہینوں کے ثواب میں کمی نہیں ہوتی ہے۔ اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک سال میں دونوں میں سے ہر ایک ۲۹ کا ہو جائے، یا دونوں میں سے ہر ایک ۳۰ کا ہو جائے۔ اور قولِ رسول کا مصداق ثواب سے متعلق ہے۔ (کمافی النووی صـ ۳۴۹ ج ۱)

جماعت ۳ حضرات جمہور فقہاء کے نزدیک اس سے مراد یہ ہے کہ اکثر و بیشتر ایسا ہو جاتا ہے کہ دونوں مہینے ایک سال میں ۲۹ کے نہ ہوں بلکہ ایک ۲۹ کا اور دوسرا ۳۰ کا ہو جائے۔ نیز اگر ان میں سے کوئی مہینہ ۲۹ کا ہو جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے پورا پورا ۳۰ کا ثواب دیا جائے گا۔ لہٰذا مذکورہ قولِ رسولؐ اکثریت پر محمول ہوگا۔ حتمی پر نہیں۔ اور حتمی کے لئے صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ الحدیث ارشاد فرمایا ہے۔ نیز اس سے مراد احکام میں کمی نہ ہونا ہے کہ اگرچہ مہینہ ۲۹ کا ہے مگر اس پر پورے ۳۰ دن کا حکم ثابت ہوگا۔ مثلاً افطار کرنے اور ماہ محرم کے داخل ہونے میں ملازمین کی تنخواہوں وغیرہ میں ۳۰ کا حکم ثابت ہوگا۔ اگرچہ مہینہ ۲۹ کا کیوں نہ ہو۔ حضرت امام طحاویؒ نے اسی جماعت کی طرف وذہب آخرون الی تصحیح ہذہ الاثار الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

اور بعض لوگوں نے یہ مطلب بھی بیان کرنے کی کوشش کی ہے کہ حضورؐ کا قول حضورؐ کے زمانہ کے کسی مخصوص سال سے متعلق ہے۔ عام نہیں ہے۔ وذلک کلہ تاویل فی الغیب

www.besturdubooks.net

باب الحکم فیمن جامع اهلہ فی رمضان متعمدًا

اس باب کے تحت پانچ مسائل زیر غور ہیں۔ (۱) کفارہ میں اگر غلام آزاد کیا جائے تو مومن ہونا شرط ہے یا نہیں۔ (۲) اگر کفارہ طعام میں گیہوں دیا جائے تو کتنا۔؟ (۳) اکل وشرب سے فسادِ صوم پر کفارہ (۴) بھول ونسیان سے فسادِ صوم کا حکم (۵) جماع سے فسادِ صوم کا کفارہ اور اس میں ترتیب کیا ہے۔؟

مسئلہ ۱ کفارہ میں مومن غلام

اگر کفارہ صوم میں غلام آزاد کرتا ہے تو مومن غلام شرط ہے یا کافر غلام سے بھی کفارہ صوم ادا ہو سکتا ہے تو اس بارے میں نووی ص۳۵۵ ج۱، نیل الاوطار ص۹۹ ج۴، اوجز ص۲۷ ج۳ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفارہ صوم میں بھی کفارہ قتل کی طرح مومن غلام آزاد کرنا لازم ہے۔ کافر غلام سے کفارہ ادا نہ ہوگا۔

مذہب ۲ حضرات حنفیہ کے نزدیک مومن غلام کی کوئی قید نہیں ہے۔ بلکہ کافر غلام سے بھی کفارہ صوم ادا ہو جاتا ہے۔ اور مومن غلام کی قید صرف کفارہ قتل کے ساتھ خاص ہے۔

مسئلہ ۲ کفارہ بذریعہ طعام میں گیہوں کی مقدار کیا؟

اگر کفارہ صوم بذریعہ طعام ادا کیا جائے، اور بیٹھا کے کھلانے کے بجائے اگر گیہوں دیا جائے تو کتنا دینا لازم ہے۔ تو اس بارے میں نووی ص۳۵۵ ج۱، طحاوی ص۳۲۲ ج۱، بدایۃ المجتہد ص۲۰۵ ج۱ میں مقدار صدقۃ الفطر کی بحث میں نظر کے تحت دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

www.besturdubooks.net

مذہب ۱ حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک گیہوں سے کفارہ ادا کیا جائے تو رُبع صاع فی مسکین کافی ہے۔

مذہب ۲ حضرات حنفیہؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک رُبع صاع کافی نہیں ہے۔ بلکہ نصف صاع واجب ہے۔

مسئلہ ۳ اکل وشرب سے فسادِ صوم کا کفّارہ

عمداً کھانے پینے سے فسادِ صوم کا کفّارہ لازم ہے یا صرف قضار کافی ہے۔ تو اس بارے میں بدایۃ المجتہد ص۳۰۲ ج۱، الکوکب الدری ص۲۵۳ ج۱ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک اگر اکل وشرب کی وجہ سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے تو صرف قضار لازم ہوگی۔ کفّارہ واجب نہ ہوگا۔

مذہب ۲ حضرات حنفیہؒ، مالکیہؒ، سفیان ثوریؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، عبداللہ بن المبارکؒ وغیرہ کے نزدیک جس طرح جماع کیوجہ سے قضا وکفارہ دونوں واجب ہوجاتے ہیں اسی طرح اکل وشرب کیوجہ سے بھی قضا وکفارہ دونوں واجب ہوجاتے ہیں۔

مسئلہ ۴ نسیاناً اکل وشرب وجماع کا حکم

یہاں یہ مسئلہ بھی قابل غور ہے کہ اگر روزہ دار بھول اور نسیان سے کھالیتا ہے یا پی لیتا ہے یا بیوی سے جماع کرلیتا ہے تو ایسی صورت میں حکم شرعی کیا ہے؟ تو اس بارے میں علامہ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۳۰۳ ج۱، امام محی الدین یحییٰ بن شرف النوویؒ نے نووی ص۳۵۴ ج۱ میں تین مذاہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام احمد بن حنبلؒ، اصحاب ظواہرؒ کے نزدیک

بھول و نسیان میں کھانے پینے جماع کرنے والے پر قضاء و کفارہ دونوں واجب ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام مالکؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، ربیعۃ الرائے، امام اوزاعی لیث بن سعدؒ، سفیان ثوری وغیرہ کے نزدیک ایسے شخص پر صرف قضاء واجب ہے۔ کفارہ لازم نہیں ہے۔

مذہب ۳ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ کے نزدیک بھول و نسیان سے کھانے پینے اور جماع کرنے والے پر قضاء و کفارہ دونوں میں سے کوئی لازم نہیں ہے۔ بلکہ اس کا روزہ صحیح اور درست ہو جائیگا۔

مسئلہ ۵ جماع سے فسادِ صوم کا کفارہ اور اس میں ترتیب

یہاں یہ مسئلہ بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے کہ اگر عمداً جماع کے ذریعہ سے روزہ فاسد کر دیا ہے تو کفارہ کا کیا حکم ہے۔ نیز کفارہ میں ترتیب کا کیا حکم ہے؟ تو اس بارے میں نخب الافکار قلمی ص ۲۲۵ ج ۵، اوجز المسالک ص ۴۴ ج ۳ و ص ۴۷ ج ۳ میں تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام عبداللہ بن وہب مصریؒ، عوف بن مالک اشجعیؒ کے نزدیک جماع سے روزہ فاسد ہونے سے صرف حسبِ استطاعت صدقہ کر دینا کافی ہے۔ کفارہ لازم نہیں ہے۔ ہاں البتہ صرف قضاء واجب ہوتی ہے۔ نیز امام مالکؒ کی ایک روایت اسی کے موافق ہے۔ مگر کتب مالکیہ میں یہ قول نہیں ملا۔ بلکہ ان کے نزدیک کفارہ لازم ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام مالکؒ، امام عبدالرحمن بن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کے نزدیک نیز امام احمدؒ کے ایک قول کے مطابق کفارہ اور قضاء دونوں واجب ہیں۔ اور کفارہ ادا کرنے میں عتق رقبہ اور تتابع صوم شہرین اور اطعامِ ستین مسکین میں ترتیب لازم نہیں ہے۔ بلکہ صاحب معاملہ کو اختیار

www.besturdubooks.net

ہے کہ تینوں میں سے جس کے ذریعہ بھی چاہے کفارہ ادا کر سکتا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون فقالوا بل یجب علیه الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ امام شافعیؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، حسن بن صالحؒ ابوثورؒ وغیرہ کے نزدیک کفارہ اور قضا دونوں واجب ہیں۔ اور ساتھ ساتھ ادار کفارہ کے لئے عتقِ رقبہ اور تتابع صومِ شہرین اور اطعامِ طعام میں ترتیب بھی واجب ہے۔ کہ اگر عتقِ رقبہ کی طاقت ہے تو دوسری شکلیں اختیار کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو صوم شہرین لازم ہوگا۔ اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو آخری درجہ میں اطعامِ طعام کی اجازت ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر دوسری جگہ وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے آکر حضورؐ سے کہا کہ یا رسول اللہ میں آگ میں جل کر ھلاک ہوگیا کہ میں نے رمضان میں بیوی سے جماع کرلیا ہے۔ پھر تھوڑی دیر میں کچھ کھجوریں آئیں تو حضورؐ نے فرمایا کہ اس کو صدقہ کردو۔ لہٰذا اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بس تھوڑی سی چیز صدقہ کردینا کافی ہے، کفارہ لازم نہیں ہے۔ اس روایت میں لفظ عرق بمعنی بڑا ٹوکرہ جس میں تقریباً پندرہ صاع آجاتے ہوں۔ مسلم ص۳۵۵ ج۱ کی روایت میں ایسے ہی دو ٹوکروں کا ذکر ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ص۳۲۲ ج۱ واحتجوا فی ذلك بما حدثنا یونس الخ سے تقریباً سات سطروں میں فریق ثانی کی

دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے دورِ نبوت میں رمضان کا روزہ توڑ دیا تو حضورؐ نے ان کو ایک غلام آزاد کرنے یا پے درپے ساٹھ روزے رکھنے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم فرمایا ہے۔ اور کھانا کھلانے کے بارے میں اس کے پاس اتنی گنجائش نہیں تھی۔ تھوڑی دیر میں حضورؐ کے پاس کھجوروں کا ایک ٹوکرا آیا۔ حضورؐ نے ان سے کہا کہ اسے لیکر صدقہ کر دو تو انہوں نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھ سے زیادہ ضرورتمند اس کے لئے کوئی نہیں ہے تو حضورؐ نے اسے خود کھانے کی اجازت دی ہے۔ اب اس روایت پر غور کرنے سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ (۱) رمضان کا روزہ فاسد کر دینے سے قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں۔ (۲) عتق رقبہ اور تتابع صوم شہرین اور اطعام طعام میں سے کسی کو اختیار کر کے کفّارہ ادا کیا جا سکتا ہے۔ ان کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہے۔ اس لئے کہ لفظ اَوْ سے اختیار کا مفہوم ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا فریق ثانی کا دعویٰ اس سے واضح طور پر ثابت ہو جائے گا۔

فریق ثالث کی دلیل ص ۳۲۱ س ۱۱ فکان من الحجّة لهم فی ذٰلك انّ حدیث ابی هریرةؓ الّذی ذکرنا فی الفصل الّذی قبل هٰذا الفصل الخ سے تقریباً انتیس سطروں میں فریق ثالث کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فصل اول میں حضرت عائشہؓ کی روایت بہت مختصر اور مجمل ہے۔ اور فصل ثانی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت حضرت عائشہؓ کی روایت کے مقابلہ میں مفصّل اور واضح ہے۔ لہٰذا روایت مفصّل کے مقابلہ میں روایت مجمل مستدل نہیں بن سکے گی۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے اصل الفاظ یہ ہیں کہ کیا تم غلام آزاد کر سکتے ہو تو انہوں نے کہا کہ جی نہیں۔ پھر حضورؐ نے فرمایا کہ دو ماہ پے درپے روزہ رکھ سکتے ہو تو انہوں نے کہا کہ جی نہیں پھر حضورؐ

نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو۔ تو انہوں نے کہا کہ جی نہیں۔ پھر کچھ دیر کے بعد کھجوروں کا ٹوکرا آیا تو حضورؐ نے ان سے کہا کہ اس کو صدقہ کر دو۔ تو انہوں نے کہا کہ یا رسول اللہ مدینۃ المنورہ کی دونوں پہاڑیوں کے درمیان میرے سے زیادہ محتاج کوئی نہیں ہے۔ تو حضور نے فرمایا اچھا جاؤ اپنے گھر والوں پر خرچ کر ڈالو۔ اب اس حدیث شریف سے واضح ہو رہا ہے کہ کلام رسول کے اصل الفاظ میں ترتیب موجود ہے۔ اس لئے ترتیب بھی واجب ہو جائے گی اور سب سے آخر میں کھانا کھلانے کا نمبر ہوگا۔ نیز فصلِ ثانی میں حضرت امام مالکؒ اور امام ابن جریجؒ کی روایت میں لفظ اَوْ کلام رسُول کا لفظ نہیں ہے۔ بلکہ یہ ان کے استاذ حضرت امام ابن شہاب زہریؒ کے کلام میں سے ہے۔ اس لئے فصل ثانی کی روایت کے لفظ اَوْ کی وجہ سے ترتیب کا حکم کلامِ رسول سے ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ کلامِ رسول کے اصل الفاظ فصلِ ثالث کی روایت میں موجود ہیں۔ اور اس میں ترتیب کا حکم بھی ثابت ہے کہ حضورؐ نے مبتلا بہ شخص کو اوّلاً عتقِ رقبہ کا حکم فرمایا ہے۔ پھر عدمِ استطاعت کی وجہ سے ثانیًا تتابعِ صومِ شہرین کا حکم فرمایا ہے۔ پھر عدمِ استطاعت کی وجہ سے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم فرمایا تھا، اس لئے ترتیب اسی طرح واجب ہوگی جس طرح کلامِ رسُول میں موجود ہے۔ یہی ہمارے علمائے ثلاثہ کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

بابُ الصِّیَامِ فی السَّفر

اس باب کے تحت ایک معرکۃ الآراء اختلافی مسئلہ پر بحث کیجا رہی ہے۔ کہ مسافر کے لئے بحالتِ سفر روزہ رکھنے کا کیا حکم ہے۔ اس بارے میں حضرت شیخ مولانا زکریا صاحبؒ نے اوجز المسالک ص۲۶ج۳ میں سات

www.besturdubooks.net

مذاہب نقل فرمائے ہیں۔ ان میں سے چار مذاہب ہم یہاں پر نقل کرتے ہیں۔ اور قریب قریب یہی مذاہب نووی ص۳۵۵ ج۱ اور نخب الافکار قلمی ص۲۵۱ تا ص۲۵۲ ج۲ میں نقل فرمائے ہیں۔ اور اس باب کے مسائل کو ہم اس ترتیب سے پیش کرینگے کہ اوّلاً ائمہ کے مذاہب ثانیاً فریق اوّل کی دلیل ثالثاً فریق ثانی کی دلیل رابعاً فریق اوّل و ثانی کی دلیل کا جواب، خامساً فریق ثالث کے دلائل اور مسلسل تین اشکال وجواب، سادساً فریق رابع کی طرف سے فریق ثالث کی دلیل کا جواب۔ سابعاً فریق رابع کی دلیل اور ایک اشکال وجواب پر باب ختم کریں گے۔

اوّلاً ائمہ کے مذاہب

مذہب ۱ حضرت امام حسن بصریؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک حالت سفر میں روزہ رکھنا جائز نہیں ہے۔ اگر رکھ لیگا تو اعادۂ صوم واجب ہوگا۔ انہیں کی طرف حضرت مصنفؒ نے حتی قال بعضھم ان صام فی السفر لم یجزہ الصوم وعلیہ قضاؤہ فی اھلہ الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام احمد بن حنبلؒ، امام اوزاعیؒ، عامر شعبیؒ، قتادہؒ، مجاہد بن جبرؒ، سعید بن جبیرؒ، سعید بن المسیبؒ، اسحٰق بن راہویہؒ عمر بن عبد العزیزؒ وغیرہ کے نزدیک مسافر کے لئے روزہ رکھنا واجب الاعادۃ تو نہیں مگر روزہ نہ رکھنا زیادہ افضل اور اولیٰ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی الافطار الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ حضرت امام عبد اللہ بن المبارکؒ، سفیان ثوریؒ، سلیمان بن مہران الاعمشؒ، لیث بن سعدؒ وغیرہ کے نزدیک روزہ و افطار میں مسافر کو اختیار ہے کہ چاہے روزہ رکھے اور چاہے تو افطار کرے، دونوں حکم میں برابر درجہ کے ہیں، کسی کو کسی پر فضیلت نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔ حضرت مصنفؒ

www.besturdubooks.net

اس باب میں دو جگہ خالفہم فی ذلک آخرون کے الفاظ لائے ہیں ان میں سے یہ پہلا مقام ہے۔ دوسرا مقام آگے آرہا ہے۔

مذہب ثالث حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے نزدیک مسافر کو اگر روزہ رکھنے میں مشقت نہیں تو روزہ رکھنا افضل اور اولیٰ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر دوسرے مقام میں وخالفہم فی ذلک آخرون فقالوا الصوم فی السفر فی شہر رمضان افضل من الافطار الخ کے مصداق ہیں۔

ثانیاً فریق اوّل کی دلیل ص۳۳۲ س۱۲ حدثنا ابن ابی عقیل قال ثنا سفیان بن عیینۃ الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں فریق اوّل کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے سفر میں روزہ رکھنے والوں کو اپنے اپنے روزہ کا گھر واپس آکر اعادہ اور قضا کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور اعادہ اور قضا کرنے کا حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے کہ جب روزہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے صحیح نہ ہوا ہو۔ لہٰذا حالتِ سفر کا روزہ صحیح نہ ہوگا۔

ثالثاً فریق ثانی کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی تمام روایات ہیں جن میں حضورؐ کا یہ ارشاد موجود ہے کہ حالتِ سفر میں روزہ رکھنا نیکی کا کام نہیں ہے۔ اور نیکی کا کام نہ ہونے سے کم از کم اتنی بات ثابت ہو جاتی ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا اچھا کام نہیں ہے۔ اور روزہ نہ رکھنا اچھا اور بہتر کام ہے۔ لہٰذا روزہ نہ رکھنا ہی افضل اور اولیٰ ہوگا۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو تین صحابۂ کرامؓ سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت جابرؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

www.besturdubooks.net

صحابی ۳ کعب بن عاصمؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

ان روایات میں سے بعض میں لیس من البر کے الفاظ ہیں اور بعض میں لیس من امبر امصیام فی امسفر کے الفاظ ہیں۔ کہ جس طرح الف لام تعریف کے لئے ہوتے ہیں۔ اسی طرح الف میم بھی تعریف کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ اور الف میم کا استعمال مقام تعریف میں اکثر و بیشتر یمنی زبان میں ہوتا ہے۔

رابعاً فریق اوّل وثانی کی دلیل کا جواب

صفحہ ۳۲۲ س ۱۷ وکان من الحجۃ لھم علی اھل المقالۃ

الاولی فیما احتجوا بہ علیھم فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیس من البر الصیام فی السفر الخ سے تقریباً تیرہ ۱۳ سطروں میں فریق اوّل وثانی کی دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فریق اول کی دلیل میں حضرت عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کا اعادۂ صوم کا حکم فرمانا شدّتِ وعید پر محمول ہے۔ کہ باوجود مشقت و تکلیف کے جو شخص سفر میں روزہ رکھتا ہے اس پر شدّتِ وعید کے طور پر نکیر فرمائی ہے۔ ایسا ہرگز مراد نہیں ہے کہ درحقیقت روزہ ہی فاسد ہو جاتا ہو۔ اور فریق ثانی کی دلیل میں جو روایات باب کے شروع میں مذکور ہیں ان کا جواب یہ ہے کہ بر اور نیکی کے کئی مراتب ہیں۔ بعض اعلیٰ درجہ کی نیکی ہوتی ہے، بعض اوسط درجہ کی، بعض ادنیٰ درجہ کی۔ اور ان روایات میں جس نیکی کی نفی کی گئی ہے اس سے اعلیٰ درجہ کی نیکی مراد ہے۔ اس لئے کہ عبادات میں روزہ اعلیٰ درجہ کی نیکی ہے۔ مگر سفر میں روزہ رکھنے سے اعلیٰ درجہ کی نیکی نہیں ملیگی۔ اور ان مراتب کے لحاظ سے ارشادِ نبوی متعدد موضوع اور متعدد مواقع پر موجود ہے۔ جیساکہ ایک مرتبہ فرمایا لیس المسکین بالطواف الذی تردہ التمرۃ والتمرتان الحدیث یہاں پر نفس مسکنت کی نفی نہیں ہے۔ بلکہ مسکنت کے اعلیٰ مرتبہ کی نفی مراد ہے۔

تو اسی طرح سفر میں روزہ رکھنے میں نیکی کی جو نفی کی گئی ہے اس سے نفس نیکی مراد نہیں، بلکہ نیکی کے اعلیٰ مرتبہ کی نفی مراد ہے۔ اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے دو صحابۂ کرام سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت ابوہریرہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

لہٰذا فصل اوّل کی روایات سے استدلال کر کے یہ ثابت کرنا درست نہ ہوگا کہ سفر میں روزہ رکھنے سے ثواب حاصل ہوتا ہی نہیں۔ اس لئے روزہ نہ رکھنا زیادہ افضل ہے۔

خامسًا فریق ثالث کے دلائل

ان کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جارہی ہیں۔ اور ساتھ ساتھ تین اشکال وجواب بھی پیش کئے جائیں گے۔

دلیل ۱

ص۳۲۳ س۱ فانہ حدثنا یونس قال انا ابن وھب الخ سے تقریبًا بتیس۳۲ سطروں میں فریق ثالث کی دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرات صحابۂ کرام کے اندر یہ صفت تھی کہ حضورؐ جو بھی عمل فرماتے اس کو اختیار کرلیا کرتے تھے۔ اگر کسی وقت کوئی عمل فرماتے پھر دوسرے وقت اس کے خلاف دوسرا عمل اختیار فرماتے تو حضرات صحابہ بھی حضورؐ کے اتباع میں ایسا ہی عمل کیا کرتے تھے۔ اور جو عمل نیا اور بعد کا ہوتا اس پر قائم رہتے تھے۔ چنانچہ فتح مکہ کے سفر میں حضورؐ نے روزہ رکھا اور جب مقام کدید میں پہونچے تو حضورؐ کو معلوم ہوا کہ بعض لوگ روزہ کی شدت کیوجہ سے سخت تکلیف میں ہیں۔ تو حضورؐ نے دودھ کا ایک پیالہ لیکر مجمع عام میں تناول فرماکر اپنے بغل والے شخص کو دیدیا، انہوں نے بھی پی لیا۔ اور حضرت ابو سعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ فتح مکہ کے بعد میں نے حضورؐ کے ساتھ سفر میں بعض دفعہ روزہ رکھا اور بعض دفعہ افطار بھی کیا ہے۔ نیز حضورؐ نے ان لوگوں

www.besturdubooks.net

کے بارے میں اولٰئِكَ الْعُصَاة فرمایا ہے۔ کہ جنہوں نے مشقت کے باوجود سفر میں روزہ رکھ لیا ہے۔ لہٰذا جن کو روزہ رکھنے میں کوئی پریشانی نہیں ہوتی ہے ان کا روزہ رکھ لینا کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اب تمام روایات پر غور کرنے سے معلوم ہوا کہ جن لوگوں کو بحالتِ سفر روزہ رکھنے میں کوئی پریشانی نہیں ہوتی ہے ان کا روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں برابر درجہ میں ہوں گے۔

حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایات کو پانچ صحابہؓ سے گیارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت ابو سعید خدریؓ سے غیر مرتب طور پر دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت انسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵ ایک صحابی رسول سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ حضورؐ نے سفر میں روزہ کو اس لئے ترک فرمایا ہے تاکہ صحابہ پر مشقت نہ ہو۔ اس لئے نہیں کہ سفر میں روزہ رکھنا نیکی کا کام ہی نہیں ہے۔ ہاں البتہ اپنے اندر قوت اور دشمن کے مقابلہ کے لئے نہ رکھنا زیادہ فضیلت کا باعث ہوگا۔ مگر رکھ لینا بھی فی نفسہٖ نیک کام ہے۔

حل عبارات

ص ۳۳۱ س ۲ وکانوا یاخذون بالاحدث فالاحدث الخ یعنی حضرات صحابہ کرامؓ حضورؐ کے عمل میں سے نئے اور بعد والے کو اختیار کیا کرتے تھے۔ ص ۳۳۱ س ۹ الکدید مدینۃ المنورہ اور مکۃ المکرمہ کے درمیان ایک مقام کا نام ہے۔ ص ۳۳۱ س ۱۳ فجعلت راحلتہٗ تہیم بہٖ تحت الشجرۃ یعنی ایک صحابی کی سواری ان کو درخت کے نیچے لیجانے لگی۔ تہیم بمعنی تذہب ہے۔ ص ۳۳۲ س ۱۶ کراع الغمیم ایک مقام کا نام ہے جو

www.besturdubooks.net

مکہ مکرمہ سے دو منزل کے فاصلہ پر ہے۔ ص۳۳ س۲۲ العرج یہ طریق مکہ میں ایک پہاڑی کا نام ہے۔

اشکال ۱ ص۳۳ س۵ فان قال قائل ان فطر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وامرہ اصحابہ بذلك الخ سے تقریباً سوا سطر میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضورؐ کا روزہ رکھنے کے بعد توڑ دینا اور حضرات صحابۂ کرام کو روزہ رکھنے سے ممانعت فرمانا روزہ رکھنے کے سابق حکم کے لئے ناسخ ہوگا۔ لہٰذا جوازِ صوم کا حکم منسوخ ہوگا۔ اس لئے روزہ نہ رکھنا افضل ہوگا۔

جوابات

مذکورہ اشکال کے دو جواب دیئے جارہے ہیں۔

جواب ۱ ص۳۳ س۶ قیل لہ وما دلیلك الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں گذر چکا ہے کہ ممانعت کے واقعہ کے بعد انہوں نے حضورؐ کے ساتھ سفر میں روزہ رکھا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جوازِ صوم کا حکم منسوخ نہیں ہوا ہے۔

جواب ۲ ص۳۳ س۷ وقد قال ابن عباسؓ وھو احد من روی عنہ فی افطار النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں جواب ۲ پیش کیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سفر میں تم پر آسانی چاہتا ہے۔ لہٰذا جس پر روزہ آسان ہو وہ روزہ رکھ لیا کرے، اور جس پر روزہ باعث مشقت ہو وہ روزہ نہ رکھا کرے۔ اور حضرت ابن عباسؓ ان روایات کے بھی راوی ہیں جن میں روزہ توڑ دینے کا واقعہ پیش آیا تھا۔ لہٰذا جوازِ صوم کی روایات کے منسوخ ہونے کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔

www.besturdubooks.net

اشکال ۲ ص ۲۳۲ س ۱۲ فان قال قائل فما معنی قول ابن عباس الخ سے تقریبا ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ اگر جواز صوم کی روایات منسوخ نہیں ہیں تو حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا کیا معنی ہوگا۔

وکانوا یاخذون بالاحدث فالاحدث من امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ روزہ توڑ دینے کا عمل بعد کا ہونے کی وجہ سے جوازِ صوم کی روایات منسوخ ہوں گی۔

جوابات

مذکورہ اشکال کے دو جواب دیئے جارہے ہیں۔

جواب ۱ ص ۲۳۲ س ۱۲ قیل لہ معنی ذلک عندنا الخ سے تقریبا پانچ سطروں میں یہ جواب دیا جارہا ہے کہ شروع میں حضرات صحابۂ کرامؓ کے علم میں یہ بات تھی کہ جس طرح حالتِ حضر میں روزہ رکھنا لازم ہوتا ہے اسی طرح حالتِ سفر میں بھی لازم اور واجب ہے۔ اور دونوں حالت میں حکم یکساں اور برابر ہے۔ حتی کہ فتح مکۃ المکرمہ کے موقع پر روزہ توڑنے اور روزہ ترک کرنے کی رخصت کا نیا حکم عمل میں آگیا۔ اور جب سفرِ مکہ میں رخصت کا نیا حکم ثابت ہوگیا ہے تو حضرات صحابہؓ نے رخصت کے حکم کو اختیار فرمایا ہے۔ یہ مطلب ہرگز نہیں کہ جواز ہی کا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ بلکہ شروع کا حکم منسوخ کہا جا سکتا ہے۔ لہٰذا یاخذون بالاحدث فالاحدث کا مطلب اس مقام میں یہی ہوگا کہ سفر میں وجوب صوم کا جو علم صحابہؓ کے ذہنوں میں تھا وہ دُور ہوکر عدمِ وجوبِ صوم کا نیا حکم علم میں آگیا ہے اور اسی کو اختیار کر لیا ہے۔

جواب ۲ ص ۲۳۲ س ۱۹ ثم قد روی عن انسؓ ما یدل علی ان معنی ذلک الخ سے تقریبا ساڑھے چھ سطروں میں یہ جواب دیا جارہا ہے کہ

حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ حالت سفر میں روزہ ترک کر دینا رخصت ہے، اور اگر روزہ سے مشقت نہ ہو تو روزہ رکھ لینا افضل ہے۔ لہٰذا کانوا یاخذون بالاحدث فالاحدث الخ سے رخصت کے حکم کو اختیار کرنا مراد ہوگا منسوخ ہونا مراد نہ ہوگا۔

اشکال ۲ صفحہ ۳۳۲ س ۲۴ وکان ممّا احتج بہ ایضًا اھل المقالۃ الاولیٰ فی دفعھم الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کے اوپر سے صوم کی فرضیت کو ساقط کر دیا ہے تو اگر کوئی روزہ رکھ لیگا تو فرض ادا نہ ہوگا، اس لئے کہ اس پر فرض ہی نہیں ہے۔

جواب صفحہ ۳۳۲ س ۲۶ فکان من الحجۃ للاٰخرین علیھم فی ذٰلک الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں یہ جواب دیا جارہا ہے کہ فرضیت کی دو قسمیں ہیں، (۱) نفس صوم کی فرضیت (۲) رمضان میں روزہ رکھ لینے کی فرضیت اور رمضان میں پابندی کی فرضیت۔ تو مسافر سے اللہ تعالیٰ نے نفس صوم کی فرضیت کو ساقط نہیں فرمایا ہے، بلکہ مسافر سے ایام رمضان میں رکھ لینے کی پابندی کی فرضیت کو ساقط فرمایا ہے۔ لہٰذا نفس صوم کی فرضیت مسافر سے ساقط نہیں ہے۔ اس لئے مسافر جب روزہ رکھ لیگا تو اس کی طرف سے فرضیت کی ادائیگی ثابت ہو کر ذمہ داری ..... سے سبکدوشی ہو جائیگی۔ لہٰذا اگر روزہ رکھ لیگا تو فرض ادا ہو جائے گا۔

فریق ثالث کی دلیل ۲ صفحہ ۳۳۳ س ۲ وکان من الحجۃ علیٰ اھل المقالۃ الاولیٰ التی قد ذکرنا ھا لاھل المقالۃ الثانیۃ التی وصفنا ھا الخ سے تقریباً اٹھارہ سطروں میں فریق ثالث کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مسافر کے لئے افطار کی اباحت کا حکم ثابت ہو جانے کے بعد بہت سے اسفار میں حضرات صحابہؓ

نے حضورؐ کے ساتھ روزہ رکھا ہے۔ تو اگر روزہ رکھنا افضل اور نیکی کا کام نہ ہوتا تو حضرات صحابہؓ اور حضورؐ نے روزہ کیوں رکھا ہے۔ لامحالہ یہی کہنا ہوگا کہ فی نفسہٖ روزہ رکھ لینا نیکی کا کام ہے۔ ہاں البتہ ان لوگوں کے لئے نیکی کا کام نہیں ہے جو سفر کی شدت سے جاں بلب ہوجاتے ہیں، بلکہ ایسے لوگوں کو روزہ نہ رکھنا بہتر ہے۔ اور جو لوگ روزہ رکھنے پر قادر ہیں ان کے لئے روزہ رکھ لینا نیک کام ہوگا۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایات کو چار صحابہ کرامؓ سے نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابو الدرداءؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ سخت گرمی کے زمانہ میں حضورؐ کے ساتھ صحابۂ کرام کا سفر ہوا۔ اور قافلہ میں صرف حضورؐ اور عبداللہ بن رواحہ روزہ سے تھے، باقی سب لوگ بغیر روزہ کے تھے، معلوم ہوا کہ روزہ رکھنا اور نہ رکھنا برابر ہے۔ جس کا جی چاہے روزہ رکھے اور جس کا جی چاہے نہ رکھے۔ کیونکہ نہ رکھنا اور رکھنا دونوں نیک عمل ہیں۔

صحابی ۲ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ ایک سفر میں قافلہ کے بعض لوگ روزہ دار تھے اور بعض غیر روزہ دار تھے۔ اور کسی نے کسی پر عیب بھی نہیں لگایا۔

صحابی ۳ حضرت ابو سعید خدریؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ۔

ان کی روایات کا حاصل بھی حضرت جابرؓ کی روایت کی طرح ہے۔

صحابی ۴ حضرت انسؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

ان کی ایک روایت کا حاصل بھی وہی ہے جو حضرت جابرؓ کی روایت کا ہے۔ اور دوسری روایت تفصیلی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ قافلہ میں روزہ دار اور غیر روزہ دار دونوں قسم کے افراد تھے۔ اور گرمی کی شدت کی وجہ سے جن کے پاس چادر تھی وہ اپنی چادر سے سایہ حاصل کر رہے تھے، اور جن کے پاس کچھ

www.besturdubooks.net

نہیں تھا وہ اپنے ہاتھ کے ذریعہ سے سورج کی دھوپ سے بچ رہے تھے۔ اور جو روزہ سے تھے وہ گرنے لگ گئے۔ اور غیر روزہ دار اپنی اپنی حالت پر مضبوط قائم رہے اور خیمہ لگا دیا گیا۔ اور لوگوں نے اپنی سواریوں کو پانی پلایا اور حضورؐ نے فرمایا کہ آج تو غیر روزہ دار اجر و ثواب میں سبقت کر گئے۔

ان تمام روایات کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں جائز ہیں۔ ہاں البتہ انسان کے حالات کے اعتبار سے کبھی روزہ رکھنا زیادہ افضل ہوتا ہے اور کبھی نہ رکھنا افضل ہوتا ہے۔

دلیل ۳ مت ۳۲۳ س ۱۹ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ صام فی السفر وافطر الخ سے تقریباً تیرہ سطروں میں فریق ثالث کی طرف سے دلیل ۳ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ کا عمل سفر میں دونوں طرح رہا ہے کہ کبھی روزہ رکھ لیا کرتے تھے اور کبھی افطار کر لیا کرتے تھے۔ نیز حضرت حمزہ بن عمرو الاسلمیؓ کے سوال کرنے پر ارشاد فرمایا کہ تمہاری مرضی ہے دل چاہے تو روزہ رکھ لیا کرو اور چاہے تو نہ رکھو۔ لہٰذا حضورؐ کے عمل اور قول دونوں سے معلوم ہوا کہ روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں امر اختیاری ہیں۔ اور دونوں کا حکم بھی برابر درجہ کا ہے۔ لہٰذا روزہ رکھنے والے اور نہ رکھنے والے میں سے ایک کو دوسرے پر کوئی فضیلت نہ ہوگی۔

سادساً فریق رابع کی طرف سے فریق ثالث کی دلیل کا جواب

مت ۲۲۴ س ۴ وقالوا لاھل المقالۃ التی ذکرنا لیس فیما ذکرتموہ من تخییر النبی صلی اللہ علیہ وسلم لحمزۃ بین الصوم فی السفر الخ سے چار سطروں میں فریق ثالث کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت حمزہ بن عمرو الاسلمیؓ کو حضورؐ نے سفر کی حالت میں بین الصوم و الافطار کا اختیار دیا ہے۔ اس سے اتنی بات ضرور معلوم ہوگئی ہے کہ صوم و

افطار میں سے کسی کو دوسرے پر فضیلت نہیں ہے مگر دخولِ رمضان مقیم و مسافر دونوں پر وجوبِ صوم کا سبب ہے۔ لہٰذا جو شخص بحکمِ وجوبی کی ادائیگی میں پہل کرے گا وہ تاخیر کرنے والے کے مقابلہ میں افضل ہوگا۔ لہٰذا سفر میں افطار کے مقابلہ میں صوم افضل ہوگا۔ یہی حنفیہ کا مسلک ہے۔

سابعًا فریق رابع کی دلیل

ص۳۳۴ س۸ وقد روی ذلك ایضا عن انس ابن مالك وعن نفر من التابعین الخ

سے تقریبًا آٹھ سطروں میں فریق رابع کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت انسؓ سے متعدد تابعین نے وہ روایات نقل فرمائی ہیں جن میں صوم کو افطار پر افضل ثابت کیا گیا ہے۔ کہ روزہ وافطار میں اختیار ہے مگر روزہ رکھنا افضل ہے۔ اس مضمون کی روایات کو حضرت انسؓ، حضرت امام سعید بن جبیرؒ اور امام مجاہد بن جبرؒ نے نقل فرمایا ہے۔ نیز حضرت امام قاسم بن محمدؒ نے حضرت عائشہؓ سے نقل فرمایا ہے کہ حضرت عائشہؓ سخت گرمی میں بھی حالتِ سفر میں روزہ رکھ لیا کرتی تھیں، اسلئے کہ روزہ رکھنا افضل ہے۔ لہٰذا مسافر کے لئے روزہ کو مؤخر کرنے سے بحالتِ سفر روزہ رکھ لینا افضل ہوگا۔

اشکال

ص۳۳۴ س۱۶ وکان ایضا مما احتج به من کرہ الصوم فی السفر الخ

سے تقریبًا ساڑھے چار سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت دحیہ بن خلیفۃ الکلبیؓ دمشق کے قریہ میں رہائش فرما تھے۔ ایک دفعہ اپنے قصبہ سے حضرت عقبہ بن عامر جہنیؓ کے قریہ میں تشریف لے گئے جو تین میل کے فاصلہ پر تھا اور راستہ میں ان کے رفقاء میں سے بعض نے ان کے ساتھ افطار کیا، اور بعض نے افطار کو مکروہ سمجھا اور روزہ رکھ لیا۔ پھر جب اپنے قریہ میں لوٹ آئے تو فرمایا کہ آج میں نے ایسی بات دیکھی جس کے دیکھنے کی امید نہیں تھی۔ کہ کچھ لوگوں نے حضورؐ اور حضورؐ کے صحابہؓ کے ہدیہ

www.besturdubooks.net

سے اعراض کر کے اس کو مسترد کر دیا ہے یعنی جنہوں نے روزہ رکھ لیا ہے انہوں نے افطار کے ہدیہ کو مسترد کر دیا ہے۔ اور ساتھ ساتھ یہ دُعا فرمائی اے اللہ مجھ کو اپنے پاس بلا لیجئے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ روزہ رکھنا ممنوع ہے نہ رکھنا افضل ہے۔ یہ اشکال فریق اوّل کی طرف سے کیا جارہا ہے۔

جواب ص۲۲۴ س۲ فکان من الحجۃ للذین استحبوا الصوم فی السفر الخ سے باب کے اخیر تک جواب پیش کیا جارہا ہے۔ کہ جو شخص سفر میں رخصت کے ہدیہ کو مسترد کرنے کی نیت سے روزہ رکھتا ہے وہ تو مذموم ہے۔ لیکن اگر رخصت کے ہدیہ سے اعراض کا خیال نہیں ہے اور محض شوق کی بنا پر روزہ رکھ لیتا ہے تو وہ مذموم نہیں بلکہ محمود ہے۔ نیز حضرت حمزہ بن عمروؓ حضورؐ سے اجازت لیکر سفر میں بھی مستقل روزہ رکھا کرتے تھے۔ نیز حضرت ابو مراوح اسلمیؓ اور حضرت عروہ بن زبیرؓ بھی سفر میں مستقل روزہ رکھا کرتے تھے۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ بھی سفر میں مستقل روزہ رکھا کرتی تھیں لہٰذا معلوم ہوا کہ حالت سفر میں روزہ نہ رکھنا صرف رخصت کے درجہ میں ہے۔ اور رکھ لینا افضل اور اولیٰ ہے۔ یہی حنفیہ کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ بھی ہے۔ حضرت حمزہ بن عمرو اسلمیؓ کی روایت میں اسرد الصوم میں سرد بمعنی پے در پے اور تسلسل ہے۔ یعنی پیدرپے روزے رکھنا۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۳ ذلقعدہ ۱۴۱۴ھ

بَابُ صَوْمِ یَوْمِ عَرَفَۃ

اس باب کے تحت چار باتیں عرض کرنی ہیں۔
(۱) یوم عرفہ کی وجہ تسمیہ (۲) یوم عرفہ اور یوم جمعہ میں سے کون افضل ہے۔
(۳) عشرۂ ذی الحجہ کا روزہ (۴) یوم عرفہ کا روزہ۔

پہلی بات یوم عرفہ کی وجہ تسمیہ

عرفہ کی وجہ تسمیہ علامہ عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص۷۹ ج۲ میں یہ بیان فرمائی ہے کہ جب حضرت آدمؑ اور حضرت حواءؑ کو دنیا میں اُتار دیا گیا تو دونوں کی سب سے پہلی ملاقات میدان عرفات میں ہوئی تھی، اور وہاں پر آپس میں تعارف ہوا ہے۔ اور عرفہ کے معنی تعارف کی جگہ کے ہیں۔ اس مناسبت کی وجہ سے میدان عرفات کا نام عرفہ پڑ گیا ہے۔ اور وقوفِ عرفات کے دن کو یوم عرفہ کہا جاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں سورہ بروج میں تین ایام کی قسمیں کھائی ہیں، اور ساتھ ساتھ ان کا نام بھی لیا ہے۔ فرمایا وَالسَّمَآءِ ذَاتِ الْبُرُوْجِ وَالْیَوْمِ الْمَوْعُوْدِ وَشَاهِدٍ وَّمَشْهُوْدٍ الآیۃ اس میں یوم موعود سے قیامت کا دن اور شاھد سے یوم جمعہ اور مشہود سے یوم عرفہ مراد ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے یوم عرفہ کا نام یوم مشہود بھی رکھا ہے۔ ترمذی شریف مع العرف الشذی ص۱۷۱ ج۲ اور قرآن کریم کی سورۂ بقرہ میں احکامِ حج کے تحت میدانِ عرفات کو عرفات کہا ہے۔

دوسری بات یوم عرفہ و یوم جمعہ میں سے کون افضل ہے؟

ترمذی شریف ص۱۷۱ ج۲ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یوم الجمعہ یوم عرفہ سے افضل ہے۔ فرماتے ہیں والشاھد یوم الجمعۃ قال و ماطلعت الشمس ولا غربت علیٰ یوم افضل منه فیه ساعۃ لا یوافقها

www.besturdubooks.net

عبد مؤمن یدعو اللہ بخیر الا استجاب اللہ لہ الحدیث۔ اور ترمذی ص۱۰۲ ج۱ پر مزید تفصیل موجود ہے۔ مگر افضلیت کے بارے میں حضرات ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ کہ حضرات شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک یوم عرفہ افضل ہے۔ اس لئے کہ یہ یوم پوری دنیا کے لوگوں کے جمع ہونے کا دن ہے۔ کما فی معارف السنن ص۲۰۲ ج۳ اور الکوکب الدری ص۱۹۶ ج۱ میں یوم عرفہ کی افضلیت کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ اور معارف السنن میں اسی کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے۔ اور امام احمد اور بعض مالکیہ کے نزدیک یوم الجمعہ افضل ہے۔ جیساکہ ترمذی وغیرہ کی روایات سے واضح ہوتا ہے۔

تیسری بات عشرۂ ذی الحجہ کا روزہ

ماہِ ذی الحجہ کے ابتدائی عشرہ میں دسویں ذی الحجہ کو چھوڑ کر بقیہ نو۹ دن روزہ رکھنا کیسا ہے؟ تو اس بارے میں معارف السنن ص۱۰۹ ج۶ میں نقل فرمایا ہے کہ ذی الحجہ کے ابتدائی نو۹ دنوں میں روزہ رکھنا بالاتفاق مستحب ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

چوتھی بات عرفہ کے دن روزہ رکھنے کا کیا حکم؟

حضرت مصنفؒ نے اس باب کو اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے باندھا ہے کہ عرفہ کے دن غیر حاجی کے لئے روزہ رکھنا کیسا ہے۔ تو اس بارے میں علامہ عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص۲۸ ج۵ میں دو قول نقل فرمائے ہیں۔

قول نمبر۱ بعض محدثین اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک عرفات کے دن روزہ رکھنا حاجی اور غیر حاجی سب کے لئے ایسا حرام اور ناجائز ہے جیساکہ یوم النحر میں روزہ رکھنا ناجائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

قول نمبر۲ حضرات ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک عرفات

www.besturdubooks.net

کے دن غیر حاجی کے لئے روزہ رکھنا ناجائز نہیں ہے، بلکہ افضل اور مستحب ہے۔ ہاں حاجی کے لئے عرفات کے دن میدان عرفات میں روزہ رکھنا مکروہ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عقبہ بن عامر جہنیؓ کی روایت ہے۔ اس میں حضورؐ کا ارشاد ہے کہ ایام قربانی اور ایام تشریق اور یوم عرفہ مسلمانوں کے لئے عید ہے۔ جو اکل و شرب کے ایام ہیں۔ اس حدیث شریف سے واضح ہوتا ہے کہ یوم عرفہ کا حکم یوم عید کی طرح ہے۔ لہٰذا جس طرح عید کے دن روزہ رکھنا حاجی غیر حاجی سب کے لئے حرام ہے اسی طرح عرفات کے دن بھی روزہ رکھنا سب کے لئے ناجائز اور حرام ہوگا۔

جواب ص ۳۳۵ س ۵ وکان من الحجۃ لھم فی ذلک انہ قد یجوز ان یکون النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما اراد بنھیہ عن صوم یوم عرفۃ بالموقف لانہ ھناک عید الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے یوم عرفہ کو جو عید سے تعبیر فرمایا ہے وہ صرف حجاج کے حق میں ہے۔ جو اس دن عرفات میں وقوف کئے ہوئے ہوتے ہیں۔ غیر حاجی کے حق میں نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں صاف لفظوں میں حضورؐ کا ارشاد موجود ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن صیام یوم عرفۃ بعرفۃ الحدیث۔ لہٰذا غیر حجاج کے حق میں یوم عرفہ میں روزہ رکھنا ممنوع نہ ہوگا۔

فریق اوّل کی طرف سے اشکال ص ۳۳۵ س ۱۰ فاحتج اھل المقالۃ الاولی لقولھم الخ سے تقریباً دو سطروں میں فریق اول کی طرف سے یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی

www.besturdubooks.net

روایت ہے کہ حضورؐ اور حضرت ابو بکرؓ حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ میں سے کسی نے بھی عرفات کے دن روزہ نہیں رکھا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ یوم النحر کی طرح یوم عرفہ میں بھی روزہ ممنوع اور ناجائز ہے۔ ورنہ یہ سب لوگ عرفات میں روزہ رکھ لیتے۔

جواب ص ۲۳۵ س ۱۲ قیل لهم هذا ایضا عندنا علی الصیام یوم عرفة بالموقف الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں یہ جواب دیا جارہا ہے کہ اشکال میں جو یوم عرفہ میں روزہ نہ رکھنے کا ذکر ہے وہ میدانِ عرفات کے ساتھ خاص ہے، کہ تمام نفوسِ قدسیہ نے حج کے موقع پر وقوف عرفات کی وجہ سے روزہ نہیں رکھا ہے۔ ایسا ہرگز مراد نہیں ہے کہ عرفات کے دن مدینۃ المنورہ میں قیام کی حالت میں روزہ نہیں رکھا ہے۔ جیسا کہ خود حضرت ابن عمرؓ کے اس قول سے ثابت ہو رہا ہے جو جواب کے تحت مذکور ہے۔

فریقِ ثانی کی طرف سے دو دلیلیں

دلیل ۱ ص ۲۳۵ س ۱۲ وقد روی عن ابن عمرؓ فی الامر بصوم یوم عرفة الخ سے تقریباً دو سطروں میں یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے یوم الجمعہ اور یوم عرفہ میں روزہ رکھنے سے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب میں ان دونوں دنوں میں روزہ رکھنے کا حکم فرمایا معلوم ہوا کہ یوم عرفہ میں روزہ رکھنا ممنوع نہیں ہے۔

دلیل ۲ ص ۲۳۵ س ۱۸ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثواب یوم عرفة الخ سے باب کے اخیر تک یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص یوم عرفہ میں روزہ رکھیگا اس کے ایک سال ماقبل اور ایک سال مابعد کے گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں تو اس سے ثابت ہوا کہ جہاں یوم عرفہ میں روزہ کی ممانعت آئی ہے وہ حجاج

کے ساتھ خاص ہے۔ غیر حجاج اس میں شامل نہیں ہیں۔ لہٰذا غیر حجاج کے لئے یوم عرفہ میں روزہ رکھنا بہت بڑی فضیلت ہوگی۔ یہی ہمارے علمائے ثلاثہ کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

بابُ صومِ یومِ عاشوراء

اس باب کے تحت صوم عاشوراء کا حکم بیان کیا جارہا ہے۔ مگر ہم مزید افادہ کے لئے کل پانچ باتیں اس باب کے تحت عرض کریں گے۔

(۱) عاشوراء کی وجہ تسمیہ (۲) یوم عاشوراء کا مصداق کونسا دن ہے؟

(۳) یوم عاشوراء میں روزہ کے علاوہ کون کون سا عمل مستحب ہے۔

(۴) زمانۂ اسلام سے قبل یوم عاشوراء کے روزہ کا حکم کیا تھا۔؟

(۵) نزولِ صوم رمضان کے بعد صومِ عاشوراء کا کیا حکم ہے۔؟

پہلی بات عاشوراء کی وجہ تسمیہ

حضرت مولانا زکریا صاحب قدس سرہٗ نے اوجز المسالک ص ۴۸ ج ۳ میں اس کی دو وجہ تسمیہ نقل فرمائی ہیں۔

(۱) یہ ماہ محرم الحرام کی دسویں تاریخ میں ہوتا ہے۔ اسلئے عاشوراء کہا جاتا ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے اس دن دس انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو دس کرامات سے نوازا ہے۔ (۱) حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لئے بحر قلزم میں خشک راستہ بنادیا اور فرعون ملعون کو غرق فرمایا۔

غرقِ فرعون میں ایک مغالطہ

دیکھنے میں آتا ہے کہ اکثر لوگ یہ کہہ دیتے ہیں کہ فرعون دریائے نیل میں غرق ہوا ہے۔ حالانکہ فرعون دریائے نیل میں غرق نہیں ہوا۔ بلکہ بحر قلزم کا شمالی حصہ جس کو نہر سویز کہتے ہیں اس میں غرق ہوا ہے۔ اور بحر قلزم اور دریائے نیل کے درمیان بہت بڑا فاصلہ ہے نہ بحر قلزم وہ سمندر ہے جو

www.besturdubooks.net

براعظم ایشیا اور براعظم افریقہ کے درمیان حدِ فاصل بنا ہوا ہے۔ جس کی ابتدار ملک یمن اور سومالیہ کے درمیان سے ہوئی ہے، اور اس کی انتہار بحرِ ابیض کے قریب شمالی مصر میں جاکر ختم ہوتی ہے۔ اور دریائے نیل براعظم افریقہ کے درمیانی حصہ میں ایک طویل دریا ہے جس کی ابتدار اس طرح ہے کہ تنزانیہ، کینیا، یوگنڈا اور زائر ان چاروں ملکوں کے درمیان میں ایک جھیل ہے جس کا مربع چار ہزار کلومیٹر سے زائد ہے۔ دریائے نیل کی ابتدار اس جھیل سے ہوتی ہے۔ اور یوگنڈا، سوڈان اور مصر ان تینوں ملکوں کو عبور کرتا ہوا قاہرہ سے ملتا ہوا شمال میں بحرِ ابیض تک پہونچ رہا ہے۔ اور دریائے نیل کی لمبائی پانچ ہزار چھ سو کلومیٹر ہے۔ اور اس میں واعظین زیادہ غلطی کرجاتے ہیں۔

(۲) عاشورار کے دن حضرت نوح علیہ السّلام کی کشتی جبل جودی پر جاکر رُک گئی تھی۔

(۳) عاشورار کے دن حضرت یونس علیہ السّلام کو مچھلی کے پیٹ سے نجات عطار فرمائی گئی ہے۔

(۴) عاشورار کے دن حضرت آدم علیہ السّلام کی توبہ قبول ہوئی ہے۔

(۵) عاشورار کے دن حضرت یوسف علیہ السّلام کو کنویں سے نکالا گیا ہے۔

(۶) عاشورار کے دن حضرت عیسیٰ علیہ السّلام پیدا ہوئے۔ اور اسی دن دنیا سے اٹھالئے گئے۔

(۷) عاشورار کے دن حضرت داؤد علیہ السّلام کی توبہ قبول ہوئی۔

(۸) عاشورار کے دن حضرت ابراہیم پیدا ہوئے۔

(۹) عاشورار کے دن حضرت یعقوب علیہ السّلام کی بینائی لوٹ آئی۔

(۱۰) عاشورار کے دن سرورِ کائنات محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر وہ بشارت کی آیت نازل ہوئی جس میں ماتقدم وما تأخر کی مغفرت کا اعلان ہے۔

www.besturdubooks.net

ان دس کرامات کے پیش آنے کی وجہ سے اس دن کا نام عاشوراء رکھا گیا ہے۔ اور بعض علماء نے نقل فرمایا ہے کہ عاشوراء ہی کے دن حضرت ادریس علیہ السلام کو بلند مقام پر اٹھایا گیا ہے۔ اور حضرت ایوب علیہ السلام کی تکلیف دور ہوگئی تھی، اور حضرت سلیمان علیہ السلام کو سلطنت عطاء کی گئی تھی۔

(اوجز المسالک ج۳ ص۴۵، عمدة القاری ج۱۱ ص۱۱۷)

دوسری بات یوم عاشوراء کا مصداق کونسا دن ہے؟

یوم عاشوراء کے مصداق کے بارے میں علماء نے تین اقوال نقل فرمائے ہیں۔

(۱) اوجز المسالک ج۳ ص۴۵ میں نقل فرمایا ہے کہ فقیہ ابو اللیث سمرقندیؒ کے نزدیک گیارہویں محرم کا دن عاشوراء کا دن ہے۔

(۲) حضرت علامہ بنوریؒ نے معارف السنن ج۵ ص۴۳۸ اور حضرت امام ترمذیؒ نے ترمذی ج۱ ص۱۵۸ میں حضرت ابن عباسؓ کا قول نقل فرمایا ہے۔ کہ محرم الحرام کی نویں تاریخ عاشوراء کا دن ہے۔

(۳) صحیح اور راجح یہی ہے کہ یوم عاشوراء محرم الحرام کی دسویں تاریخ ہے۔

(نیل الاوطار ج۴ ص۱۲۷)

اور جن لوگوں نے حضرت ابن عباسؓ کے قول سے نویں تاریخ کو عاشوراء کا دن کہا ہے ان کو حضرت ابن عباسؓ کا قول سمجھنے میں مغالطہ ہوا ہے۔ سائل کے سوال پر حضرت ابن عباسؓ نے یہ فرمایا تھا کہ محرم الحرام کی نویں تاریخ کو روزہ رکھنا ہے۔ یہ نہیں کہا کہ نویں کو عاشوراء ہے۔ اور چونکہ یہود کی مشابہت سے بچنے کے لئے ایک روزہ قبل یا بعد میں رکھنا مستحب ہے۔ اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے قبل والے روزہ کو بیان فرمایا ہے کہ نویں کو روزہ رکھنا ہے۔ تاکہ روزہ کے لئے دسویں تاریخ تنہا نہ رہ جائے۔ ترمذی ج۱ ص۱۵۸ میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے۔ اذا رأیت ھلال المحرم

www.besturdubooks.net

فاعدد ثم اصبح من یوم التاسع صائما۔ الحدیث۔ اس میں یوم التاسع کو عاشوراء نہیں کہا ہے۔ بلکہ اس دن روزہ رکھنے کو کہا ہے۔ تاکہ عاشوراء کا دن روزہ میں تنہا نہ رہ جائے۔ اور جن لوگوں نے گیارہویں کو عاشوراء کہا ہے انکو اس طرح مغالطہ ہوا ہے کہ عاشوراء کے دن اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو فرعون پر غلبہ عطاء فرمایا ہے اس لئے اس دن کی عظمت وخوشی میں مدینہ کے یہود روزہ رکھتے تھے۔ اور حضورؐ نے نحن اولی بموسیٰ فرماکر اس دن صحابہ کو بھی روزہ رکھنے کا حکم فرمایا تھا۔ مگر اس دن روزہ رکھنے میں یہود دو فرقوں میں بٹ گئے تھے۔ (۱) وہ فرقہ جو قمری مہینہ کا حساب لگاکر روزہ رکھتا تھا۔
(۲) وہ فرقہ جو شمسی مہینہ کا حساب لگاکر روزہ رکھتا تھا۔
اور جو فرقہ قمری مہینہ کا حساب لگاتا تھا اس کے لئے دسویں محرم الحرام عاشوراء کے لئے متعین تھا۔ اور جو فرقہ شمسی مہینہ کا حساب لگاتا تھا اس کے لئے دسویں محرم الحرام عاشوراء کے لئے متعین نہیں ہوپاتا تھا۔ بلکہ دور نبوت میں کبھی گیارہویں کو بھی ان کا عاشوراء ہوا ہے۔ تو دراصل گیارہویں کے قائلین کو شمسی تقویم پر عمل کرنے والے یہود کے فعل سے مغالطہ ہوا ہے۔

تیسری بات یوم عاشوراء میں روزہ کے علاوہ کیا عمل مستحب ہے؟

اوجز المسالک ج۳ صہ۴۳ میں علامہ دردیرؒ کی شرح کبیر اور الروض المربع سے نقل فرمایا ہے کہ عاشوراء کے دن اپنے اہل وعیال کے لئے دسترخوان وسیع کرنا یعنی حسب استطاعت عمدہ کھانا کھلانا مستحب ہے۔

چوتھی بات نزول رمضان کے بعد صوم عاشوراء کا کیا حکم ہے؟

معارف السنن ج۵ صہ۴۳۲، اوجز المسالک ج۳ صہ۴۹، عمدۃ القاری ج۱۱ صہ۱۱۸، حاشیہ الکوکب الدری ج۱ صہ۲۵۸، نیل الاوطار ج۴ صہ۲۴۸ میں اس بات پر علماء امت کا اجماع

اور اتفاق نقل کیا گیا ہے۔ کہ صیام شہر رمضان کی فرضیت کے بعد عاشوراء کا روزہ فرض یا واجب نہیں رہا ہے۔ صرف قاضی عیاض نے کہا ہے کہ بعض سلف کے نزدیک فرضیت رمضان کے بعد بھی اس کی فرضیت باقی ہے۔ مگر کسی بھی فقیہ یا محدث کا قول نقل نہیں فرمایا۔ اور ساتھ ساتھ اس کا اظہار بھی کیا ہے کہ اب دنیا میں فرضیت کے قائلین میں سے کوئی باقی نہیں رہا ہے۔

بہر حال اب عاشوراء کا روزہ صرف سنت یا مستحب کے درجہ میں باقی رہ گیا ہے۔ بلکہ بعض لوگوں نے مکروہ بھی کہا ہے۔ جس کی وضاحت آگے آرہی ہے۔

پانچویں بات نزول صومِ رمضان سے قبل صوم عاشوراء کا کیا حکم تھا؟

اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے حضرت امام طحاوی نے یہ باب باندھا ہے۔ اصل مسئلہ بہت مختصر ہے۔ مگر امام طحاویؒ نے بحث بہت لمبی کر دی ہے۔ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اختصار کی کوشش کریں گے، کہ نزول صومِ رمضان سے قبل ابتداء اسلام میں صوم عاشوراء کا کیا حکم تھا۔ تو اس بارے میں امام محی الدین یحیٰی بن شرف النووی نے شرح مسلم ص۳۵۷ ج۱، حضرت شیخ مولانا زکریا صاحب قدس سرہٗ نے اوجز المسالک ص۴۳ ج۳، علامہ بدر الدین عینیؒ نے عمدۃ القاری ص۱۱۸ ج۱۱ میں قریب قریب تین اقوال نقل فرمائے ہیں۔ حضرت امام طحاویؒ نے خلاف عادت اس باب میں اقوال کے قائلین کی طرف کوئی اشارہ بھی نہیں فرمایا۔ مگر ہم دوسری کتابوں سے متعین کر دیتے ہیں۔

قول ۱ حضرت امام ابو حنیفہ، امام احمد بن حنبلؒ، علامہ باجی مالکیؒ وغیرہ کے نزدیک نزول رمضان سے قبل صوم عاشوراء فرض یا واجب تھا۔ اور نزول صوم رمضان کے بعد اس کی فرضیت اور وجوب منسوخ ہو چکا ہے۔ اب صرف مستحب رہ گیا ہے۔

www.besturdubooks.net

قول ۲ حضرت امام شافعیؒ کا قول راجح یہ ہے کہ صومِ عاشوراء نزولِ صومِ رمضان سے قبل بھی واجب نہیں تھا کہ اسلام میں کبھی بھی یہ روزہ واجب نہیں رہا ہے بلکہ سنت ہی رہا ہے۔ البتہ سنیت اور استحباب میں تاکد ضرور رہا ہے۔ اور نزولِ صوم رمضان سے وہ تاکد بھی ختم ہو گیا۔ اب بلا تاکد مستحب ہے۔

قول ۳ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے نزدیک بالقصد تنہا عاشوراء کا روزہ رکھنا مکروہ ہے۔

اب ہم مذکورہ اقوال کے لئے دلائل فراہم کرنے سے پہلے ایک اشکال نقل کرکے اس کا جواب دینا مناسب سمجھتے ہیں۔

اشکال یہاں پر ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ مسلم شریف ۳۵۹/۱ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں اس کی صراحت ہے کہ جب حضورؐ مدینۃ المنورہ ہجرت کرکے تشریف لائے تو یہود کو عاشوراء کے دن روزہ رکھتے ہوئے دیکھا تو یہود سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا۔ یہود نے جواب دیا کہ اس دن حضرت موسیٰؑ اور بنی اسرائیل کو اللہ تعالیٰ نے فرعون پر غلبہ عطاء فرمایا ہے۔ تو اس دن کی عظمت کے لئے روزہ رکھتے ہیں تو حضورؐ نے فرمایا کہ حضرت موسیٰ کے ہم زیادہ حقدار اور لائق ہیں یہ فرما کر صحابہ کو اس دن روزہ رکھنے کا حکم فرمایا ہے۔ اس حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے پہلے اس روزہ کا سلسلہ اسلام میں نہیں تھا۔ تو پھر اس حدیث شریف کا کیا جواب ہوگا؟ ان قریشا کانت تصوم عاشوراء فی الجاہلیۃ۔ الحدیث۔ (مسلم شریف ۳۵۸/۱) اس طرح کی بے شمار روایتیں ذخیرۂ حدیث میں موجود ہیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عاشوراء کا روزہ قریش مکہ بھی رکھا کرتے تھے۔ اور حضور کفار مکہ میں سنتِ ابراہیمی میں سے جو اچھا عمل باقی رہ گیا تھا اس کو اپنا کر عمل فرمایا کرتے تھے۔ لہٰذا اس سے

www.besturdubooks.net

معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت سے پہلے سے حضورؐ یہ روزہ رکھتے تھے۔ اب دونوں روایات میں تعارض ثابت ہوا۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ حضورؐ ہجرت سے پہلے سے یہ روزہ رکھتے تھے مگر مسلمانوں کو اب تک اس روزہ کے رکھنے کا حکم نہیں فرمایا تھا جب مدینۃ المنورہ ہجرت فرما کر تشریف لائے تو یہود کو بھی اس مبارک دن کے اعزاز میں روزہ رکھتے ہوئے دیکھا، اور یہود نے حضرت موسیٰ کی نجات کو عظمت کا سبب بیان کیا تو حضورؐ نے فرمایا کہ موسیٰؑ کے ہم زیادہ حقدار اور لائق ہیں۔ اور مسلمانوں کو بھی اس دن روزہ رکھنے کا حکم فرمایا ہے۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے اس کی وضاحت ہوجاتی ہے۔ عن عائشۃ قالت کانت قریش تصوم عاشوراء فی الجاھلیۃ وکان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یصومہ، فلما ھاجر الی المدینۃ صامہ وامر بصیامہ فلما فرض شھر رمضان قال من شاء صامہ ومن شاء ترکہ۔ الحدیث۔ (مسلم شریف ص۳۵۷ ج۱)

دلائل

اب حل کتاب کے تحت مذکورہ اقوال کے لئے دلائل فراہم کئے جاتے ہیں۔

قول ۱ کے دلائل

اس قول کے ثبوت کے لئے تین دلیلیں پیش کی جارہی ہیں۔

دلیل ۱ دلیل ۱ باب کے شروع کی تین روایات ہیں۔ پہلی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ھند بن اسماء اسلمیؓ کو حضورؐ نے اپنی قوم کا عامل بنا کر روانہ فرمایا اور ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا کہ لوگوں کو عاشوراء کا روزہ رکھنے کو بتلا دینا۔ اور جو لوگ دن کے اوّل حصہ میں کھا پی لیں ان سے کہہ دینا کہ دن کا بقیہ حصہ بغیر کھائے گذار دیں۔ اور دوسری روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن سلمہ خزاعی اپنے چچا سے نقل فرماتے ہیں

www.besturdubooks.net

کہ عاشوراء کی صبح کو قبیلہ بنی اسلم کا قافلہ خدمت میں حاضر ہوا۔ تو حضورؐ نے فرمایا کہ تم لوگ روزہ سے ہو۔ تو ان لوگوں نے جواب دیا کہ ہم نے تو صبح کا کھانا بھی کھا لیا ہے۔ حضورؐ نے فرمایا کہ دن کا بقیہ حصہ روزہ سے گذار دو یعنی بقیہ حصہ کچھ کھائے بغیر گذار دینا۔ اور عبدالرحمٰن سلمہ خزاعی قبیلہ اسلم میں سے تھے شاید یہ اخیافی چچا تھے۔ اور تیسری روایت کا حاصل بھی دوسری کی طرح ہے۔ اب تمام روایتوں میں عاشوراء کے دن روزہ نہ رکھنے والوں کو دن کے بقیہ حصہ میں کھانے پینے سے ممانعت کی گئی ہے۔ اور اس طرح ممانعت فرض یا واجب روزہ کے بارے میں ہوا کرتی ہے۔ سنن و نوافل میں نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ بات مسلّم ہوگی کہ شروع اسلام میں عاشوراء کا روزہ واجب رہا ہے۔

دلیل ۲ ص ۲۲۶ س ۷ وقد روی فی صوم یوم عاشوراء ما زاد علی ما ذکرنا الخ سے تقریباً نو سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جا رہی ہے۔ اور یہ ایک قابل اعتراض دلیل ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے علاقوں میں لوگوں کو یہ کہلا کر بھیجا کہ جو لوگ کچھ نہ کھائے ہوں وہ نہ کھانے پر قائم رہیں۔ اور جن لوگوں نے کھا لیا ہے وہ بقیہ یوم بغیر کھائے گذار دیں۔ اور اس کے مطابق لوگوں نے عمل کیا۔ اور دن میں جب بچے کھانے کو مانگتے تو ان کو روئی کے کھلونے سے بہلاتے تھے۔ تاکہ کھانے کی بات بھول جائیں۔ مگر اس روایت کا پہلا ٹکڑا تو دلیل بن سکتا ہے۔ مگر دوسرا ٹکڑا جس میں بچوں کو کھانے سے روکنے کی بات ہے دلیل نہیں بن سکتا ہے۔ اس لئے کہ بچے مرفوع القلم ہیں بہر حال پہلے ٹکڑے سے وجوب کی بات ثابت ہو جاتی ہے۔

دلیل ۳ ص ۲۲۶ س ۱۶ وقد روی فی نسخ صوم یوم عاشوراء الخ سے تقریباً سولہ سطروں میں تیسری دلیل پیش کی جا رہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عاشورہ کا روزہ نزول صوم رمضان سے قبل واجب تھا۔ اور نزول صوم رمضان کے ذریعہ سے اس کا وجوب منسوخ ہو چکا ہے۔ اور

www.besturdubooks.net

وجوب کے منسوخ ہونے اور استحباب کے باقی رہنے کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے پانچ صحابۂ کرام سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
صحابی ۱؎ حضرت علی بن مسعودؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۲؎ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۳؎ حضرت عائشہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۴؎ حضرت جابر بن سمرۃؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۵؎ قیس بن سعد بن عبادۃؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔
ان تمام روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ عاشوراء کا روزہ صوم رمضان سے پہلے واجب تھا۔ اور صوم رمضان کے بعد اس کا وجوب ختم ہو چکا ہے مگر استحباب اب بھی باقی ہے۔

قول ۲؎ کی دلیل ص ۳۳۷ س ۲ وقد رویت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آثار اُخر الخ سے تقریباً چالیس سطروں میں قول ۲؎ کے قائلین کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے صحابہ سے یہ فرمایا تھا انتم اولیٰ بموسیٰ منہم فصوموہ الحدیث۔ کہ تم یہود کے مقابلہ میں حضرت موسیٰ کی کامیابی کی خوشی کے زیادہ حقدار ہو۔ لہٰذا اس خوشی میں عاشوراء کا روزہ رکھ لیا کرو۔ اس میں صیغہ امر کے استعمال کی علت بھی ساتھ ساتھ بیان کر دی ہے کہ حضرت موسیٰ کی کامیابی کی خوشی اس کی علت ہے۔ اور یہ علت حکم وجوبی کو ثابت نہیں کر سکتی۔ لہٰذا صیغۂ امر یہاں پر استحباب کے لئے ہوگا۔ اس لئے یہ بات ثابت ہوگی کہ نزول صوم رمضان سے قبل بھی یہ روزہ مسلمانوں پر واجب نہیں تھا۔ اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنف نے آٹھ صحابہ کرام سے پندرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
صحابی ۱؎ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۲؎ حضرت علیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

www.besturdubooks.net

صحابی ۳ حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۴ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے دو سندوں کے ساتھ جو غیر مرتب ہیں۔
صحابی ۵ بعض ازواج مطہرات سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۶ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۷ حضرت ابو قتادہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۸ حضرت معاویہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
ان میں سے بعض روایات میں فلم یکتب علیکم صیامہ کے الفاظ آئے ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ یہ روزہ کبھی فرض نہیں رہا ہے۔

جواب ص۳۳ س۱۲ فقد یجوز ان یکون اراد بقولہ ولم یکتب علیکم صیامہ الخ سے تقریباً دو سطر میں مذکورہ روایات کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ولم یکتب علیکم صیامہ الخ کے الفاظ دورِ نبوت کے بعد حضرت معاویہؓ نے اپنی تقریر میں استعمال فرمائے ہیں۔ ظاہر ہے کہ دورِ نبوت کے بعد تک اس روزہ کی فرضیت باقی نہیں رہی ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دورِ نبوت کے کسی بھی حصہ میں یہ روزہ فرض نہیں رہا ہے۔ بلکہ دورِ نبوت میں ہجرت کے ابتدائی دور میں فرض رہا ہے۔ اور جس وقت حضرت معاویہؓ یہ ارشاد فرما رہے تھے اس وقت فرضیت باقی نہیں تھی۔

قول ۳ کی دلیل اس قول کی دلیل یہ ہے کہ جب صومِ عاشوراء منسوخ ہو چکا ہے تو اب اس دن کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہی ہے لہٰذا بالقصد اس دن کا انتظار کر کے اس دن روزہ رکھنا مکروہ ہوگا جبکہ اب اس دن کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہی ہے۔

جواب ص۳۳ س۱۴ فقد ثبت نسخ صوم یوم عاشوراء الذی کان فرضاً الخ سے باب کے آخر تک یہ جواب دیا جا رہا ہے کہ اس دن کی فضیلت

www.besturdubooks.net

اب بھی باقی ہے۔ مگر اس دن کے روزہ کی فرضیت باقی نہیں رہی ہے۔ ہاں البتہ یہود کی موافقت سے بچنے کے لئے تنہا اس دن روزہ نہ رکھا جائے، بلکہ ماقبل یا مابعد میں بھی ایک دن روزہ رکھ لیا جائے۔ لہٰذا اگر ماقبل یا مابعد کا ایک دن ملاکر دو روزے رکھ لئے جائیں۔ تو دو ثواب ملیں گے۔ (۱) عاشوراء کے روزہ کا ثواب (۲) یہود کی مخالفت کا ثواب۔ اور ماقبل یا مابعد کے روزہ کا ثواب اس سے الگ ملیگا۔

حضورؐ نے یہ تمنا ظاہر فرمائی تھی کہ اگر میں آئندہ سال زندہ رہا تو یہود کی مخالفت کے لئے عاشوراء سے ایک دن ماقبل یا بعد بھی ایک روزہ رکھ لوں گا، مگر حضورؐ کی یہ تمنا پوری نہ ہوسکی کہ آئندہ کا محرم الحرام نہیں پایا، دنیا سے رخصت ہوگئے۔

لہٰذا ایک دن ملاکر رکھنے میں زیادہ ثواب حاصل ہوگا، اور اگر نہ ملایا جائے تو بھی مکروہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری زندگی دوسرے دن کو عاشوراء کے ساتھ ملائے بغیر روزہ رکھنے میں گذر گئی۔ اور اسی کو صاحب بدائع نے اکثر فقہاء احناف کا قول نقل فرمایا ہے۔ (بدائع ۷۹/۲)

اور یوم عاشوراء کے ماقبل یا مابعد میں روزہ کی ترغیب کی روایات کو پانچ صحابہ کرام سے بارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر۱ حضرت ابن عباسؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر۲ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر۳ حضرت جویریہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر۴ حضرت ابوہریرہؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔

ان میں ایک سند اخیر میں آرہی ہے۔

صحابی نمبر۵ حضرت جنادہ بن ابی امیہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے اس کا مستحب ہونا ثابت ہوتا ہے۔

www.besturdubooks.net

اور حضرت جویریہؓ کی روایت میں تنہا جمعہ کے دن روزہ رکھنے کی ممانعت ہے، اس سے عاشوراء پر استدلال تام نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جس طرح عاشوراء کو روزہ رکھنا حضورؐ سے ثابت ہے اس طرح تنہا جمعہ کا روزہ رکھنا ثابت نہیں ہے۔ مگر صاحب درمختار نے یہود کی مشابہت کی وجہ سے خلاف اولیٰ اور کراہت تنزیہی لکھا ہے۔ اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

وتنزیہا کعاشوراء وحدہ الخ وتحتہ فی الشامیۃ لانہ تشبہ بالیہود الخ۔ (در مختار مع الشامی کراچی ص۳۷۵ ج۲)

لیکن بدائع کی بات زیادہ راجح معلوم ہوتی ہے جس سے قول ۱ کی تائید بھی ہوجاتی ہے ولم یکرہ عامتہم لانہ من الایام الفاضلۃ فیستحب استدراک فضیلتہا بالصوم الخ (بدائع ص۷۹ ج۲)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۷ ذیقعدہ ۱۴۱۱ھ

باب صوم یوم السبت

یوم السبت میں روزہ سے متعلق بحث کرنے سے قبل بطور تمہید یہ واضح کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہر قوم کے لئے ہفتہ بھر میں ایک دن بڑا اور باعظمت ہوتا ہے۔ مثلاً مسلمانوں کے لئے جمعہ کا دن اور نصاریٰ کے لئے اتوار کا دن اور اہل ہنود کے لئے منگل کا دن، اور یہود کے لئے ہفتہ کا دن بڑا اور باعظمت ہے۔ اب یہاں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ ہفتہ کے دن روزہ رکھنے کا کیا حکم ہے؟ تو اس بارے میں علامہ بدرالدین عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص۱۳۱ ج۵ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت مجاہد بن جبیرؒ، طاؤس بن کیسانؒ، ابراہیم نخعیؒ، خالد بن

www.besturdubooks.net

معدان وغیرہ کے نزدیک ہفتہ کے دن روزہ رکھنا مطلقاً مکروہ تحریمی ہے۔ چاہے تنہا ہفتہ کے دن رکھا جائے یا اس کے ساتھ آگے پیچھے کوئی دن ملا لیا جائے ہر حال میں مکروہ ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرات حنفیہؒ، مالکیہؒ، شافعیہؒ، حنابلہؒ، امام اوزاعی، امام سفیان ثوریؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک ہفتہ کے دن روزہ رکھنا بلا کراہت جائز اور درست ہے۔ لیکن حنفیہ کو اس میں شامل کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ اس لئے کہ تمام کتب احناف میں حنفیہ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ تنہا ہفتہ کے دن روزہ رکھنا مکروہ ہے۔ مگر حضرت علامہ بدر الدین عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص ۳۱ ج ۵ میں اس شبہ کا جواب یوں دیا ہے کہ امام طحاویؒ اعلم بمذہب ابی حنیفہؒ ہیں اس لئے عدم کراہت کا امام طحاوی نے جو قول نقل فرمایا ہے وہ زیادہ راجح ہوگا۔ نیز اس طرح تطبیق بھی دی جا سکتی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مکروہ اس وقت ہے کہ جب تنہا ہفتہ کو روزہ رکھا جائے اور اگر آگے پیچھے ایک دن ملا کر رکھا جائے تو مکروہ نہ ہوگا، جیسا کہ بدائع کی عبارت سے یہی ظاہر ہوتا ہے ویکرہ صوم یوم السبت بانفرادہ لانہ تشبہ بالیہود الخ (بدائع ص ۷۹ ج ۲) اور اس مذہب کے قائلین کی طرف حضرت امام طحاویؒ نے خالفھم فی ذلک لم یروا بصومہ بأسا الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔ اور حنفیہؒ کا فتوی بھی اسی پر ہے کہ تنہا یوم السبت کا روزہ مکروہ ہے۔ اور اگر آگے یا پیچھے ایک دن ملا لیا جائے تو کراہت ختم ہو جاتی ہے۔ کما فی البدائع ویکرہ صوم یوم السبت بانفرادہ لانہ تشبہ بالیہود ص ۷۹ ج ۲۔ ھکذا فی الشامی ص ۳۷۵ ج ۲)

اب ہم دونوں مذاہب کے دلائل کو حل کتاب کے تحت اس طرح پیش کریں گے۔ کہ اولاً فریق اول کی دلیل۔ ثانیاً فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں

ثالثاً فریق اوّل کی دلیل کا جواب۔ رابعاً ایک اشکال و جواب پیش کر کے باب ختم کریں گے۔

اوّلاً فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت صماء بنت بسرؓ کی روایت ہے۔ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ ہفتہ کے دن فرض روزہ کے علاوہ باقی کسی قسم کا روزہ مت رکھا کرو۔ اور ہفتہ کے دن تم کو اگر کھانے کے لئے کوئی چیز نہ مل سکے تو درخت کی چھال یا انگور کی لکڑی ہی چاب لیا کرو۔ تاکہ روزہ کی مشابہت بھی باقی نہ رہ جائے۔ اس حدیث شریف سے بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ ہفتہ کے دن فرض روزہ کے علاوہ باقی کسی قسم کا روزہ جائز نہیں ہے۔ لہٰذا اس دن روزہ رکھنا کم ازکم مکروہ تحریمی ہوگا۔ اور اس حدیث شریف میں "لحاء شجرۃ" کے معنی درخت کی چھال کے ہیں۔

ثانیاً فریق ثانی کے دلائل ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱ ص ۳۳۹ س ۱۲ وکان من الحجۃ علیھم فی ذلک انہ قد جاء الحدیث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ نھی عن صوم یوم الجمعۃ الا ان یصام قبلہ یوم او بعدہ یوم الخ سے تقریباً چھ سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کی تردید میں فریق ثانی کی طرف سے یہ دلیل پیش کی جا رہی ہے کہ حضرت صماء بنت بسرؓ کی روایت کو مستدل بنا کر ہفتہ کے دن کے روزہ کو مطلقاً مکروہ تحریمی اور ناجائز قرار دینا مسلّم نہ ہوگا اسلئے کہ متعدد خبر مشہور سے ہفتہ کے دن میں روزہ کا جواز ثابت ہے۔ اس کے لئے ہم تین نظیریں پیش کرتے ہیں۔

نظیر ۱ حضورؐ نے جمعہ کے دن نفل روزہ رکھنے کے لئے فرمایا کہ ایک یوم قبل یا ایک یوم بعد میں ملا کر جمعہ کے دن روزہ رکھ لیا کرو۔ اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ بعد والا دن یوم السبت ہے۔ اور جمعہ کے ساتھ

www.besturdubooks.net

یوم السبت کو ملاکر نفل روزہ رکھنا بلا کراہت جائز اور درست ہونے سے ہفتہ کے دن روزہ کا جواز ثابت ہو جائیگا۔ اور حضرت امام طحاویؒ نے ففی ھٰذہ الآثار المرویۃ فی ھٰذا اباحۃ صوم یوم السبت تطوعًا وھی اشھر واظھر فی ایدی العلماء من ھٰذا الحدیث الشاذ الذی قد خالفھا الخ سے اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ یوم الجمعہ کے ساتھ ملاکر یوم السبت میں نفل روزہ کے جواز کی روایت حضرات محدثین کے نزدیک مشہور و معروف ہے۔ اور عدم جواز کی روایت شاذ اور غیر معروف ہے۔ روایتِ مشہورہ کے مقابلہ میں روایتِ شاذہ مسترد ہوا کرتی ہے۔ اس لئے فصلِ اوّل کی روایت مستدل نہیں بن سکے گی۔ نیز اس روایت کو امام ابوداؤد نے منسوخ کہا ہے اور امام نسائیؒ نے مضطرب کہا ہے۔ اس لئے کہ خالد بن معدانؒ اس حدیث کو نقل کرنے میں کبھی کہتے ہیں عن عبد اللہ بن بسرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور کبھی عن عبد اللہ بن بسر عن اختہٖ صماء اور کبھی عن عبد اللہ بن بسرؓ عن عمتہٖ اور کبھی عن عبد اللہ بن بسر عن خالتہٖ صماء کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب راوی خود اس روایت کو نقل کرنے میں حیران اور پریشان ہے تو دوسروں کے لئے یہ حدیث کیسے مستدل بن سکتی ہے۔؟

نظیر ۲ حضورؐ نے عاشوراء کے دن روزہ رکھنے کی ترغیب دی ہے۔ اور اس میں یہ نہیں فرمایا کہ ان کان یوم العاشوراء یوم السبت فلا تصوموہ، بلکہ مطلقاً یوم العاشوراء کے روزہ کی ترغیب دی ہے، چاہے وہ دن یوم السبت کیوں نہ ہو۔ حالانکہ عاشوراء کا روزہ فرض نہیں ہے۔ جس کا یوم السبت میں جواز ثابت ہو رہا ہے۔

نظیر ۳ حضورؐ نے ارشاد فرمایا احب الصیام الی اللہ عزّ وجلّ صیام داؤدؑ کان یصوم یومًا ویفطر یومًا الحدیث۔ اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ صیام داؤدؑ مطلقاً مستحب ہے۔ کہ چاہے ترتیب میں یوم السبت

پڑجائے۔ اب ان تمام نظائر و شواہد سے ہفتہ کے دن فی الجملہ نفل روزہ کا جواز ثابت ہوجاتا ہے۔ اس لئے مطلقاً ناجائز کہنا درست نہ ہوگا۔ بلکہ کسی نہ کسی درجہ میں جائز ہے۔

دلیل ۲ ص۲۴۹ وقد امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایضا بصیام ایام البیض۔ الحدیث سے تقریباً پانچ سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ بارہا صحابہ کو موقع بموقع ایام بیض یعنی ہر ماہ کی تیرہویں، چودھویں، پندرہویں تاریخ کو روزہ رکھنے کی ترغیب فرماتے رہے ہیں۔ اور ظاہر بات ہے کہ ان ایام میں سے کوئی دن کبھی ہفتہ کا دن بھی پڑسکتا ہے۔ لہٰذا اگر ہفتہ کے دن نفل روزہ کسی بھی طرح سے جائز نہ ہوتا تو حضورؐ ضرور الا ان یکون یوم السبت کا جملہ ارشاد فرمادیتے۔ جب حضورؐ نے یوم السبت کو مستثنیٰ نہیں فرمایا تو اس کے جواز میں بھی کوئی تردد نہ ہونا چاہئے۔

ثالثاً فریق اول کی دلیل کا جواب ص۲۴۹ ۹۳ ولقد انکر الزھری حدیث الصماء فی کراھۃ صوم یوم السبت ولم یعدہ الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صماء بنت بسر کی روایت کا مدار خالد بن معدان حمصی اور ثور بن یزید کلابی شامی حمصی پر ہے۔ اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے ثور بن یزید حمصی کو ثقہ کہنے کے ساتھ ساتھ فرمایا کہ فرقہ قدریہ میں سے تھے (تقریب ص۶۳) اور خالد بن معدان حمصی کو ثقہ کہا ہے۔ مگر فرمایا کہ بہت زیادہ ارسال کیا کرتے تھے۔ (تقریب ص۱۱۱) امام ابن شہاب زہریؒ نے دونوں کو ضعیف قرار دیکر فرمایا کہ یہ حدیث ہی نہیں ہے، اور امام مالکؒ نے اس حدیث کو جھوٹ پر محمول فرمایا ہے۔ (نخب الافکار قلمی ص۲۱۵ ج۵) امام ابن شہاب زہریؒ نے اس کو حدیث شمار نہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یوم السبت

www.besturdubooks.net

میں روزہ رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ نیز اگر بالفرض صماء بنت بُسرؓ کی روایت کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو شخص یہود کی طرح اس دن کی تعظیم میں روزہ رکھتا ہے اس کے حق میں ممنوع اور مکروہ ہوگا۔ اور جس کو یہود کی طرح اس دن کی تعظیم مقصود نہ ہو، اور نہ ہی ان کی مشابہت مقصود ہو تو اس کے لئے بلا کراہت جائز اور درست ہو جائیگا۔

رابعاً۔ اشکال صفحہ ۱۴۴ س ۱۴ فان قال قائل فقد رخص فی صیام ایام بعینہ مقصودۃً بالصوم الخ سے کم وبیش ایک سطر کی عبارت میں اشکال پیش کیا جارہا ہے۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ کسی خاص یوم کو متعین کرکے انتظار کے ساتھ اس دن روزہ رکھنے سے حضورؐ نے ممانعت فرمائی ہے۔ تو پھر ایام بیض کو متعین کرکے ان ایام میں روزہ رکھنا کیسے جائز ہو سکتا ہے۔؟

جواب صفحہ ۱۴۴ س ۱۵ قیل لہ انہ قد قیل ان ایام البیض انما امر بصومہا الخ سے باب کے اخیر تک مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب بھی چاند گرہن ہوتا ہے تو ایام بیض میں ہی ہوتا ہے۔ دوسرے ایام میں نہیں ہوتا۔ اور چاند گرہن کے موقع پر حضورؐ نے اپنی امت کو نماز پڑھنے اور غلام آزاد کرنے وغیرہ نیک اعمال کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ سے تقرب حاصل کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور چونکہ روزہ دن میں رکھا جاتا ہے اور چاند گرہن رات میں ہوتا ہے۔ اور نماز اور عتقِ رقبہ وغیرہ بوقت گرہن ممکن ہیں مگر روزہ ممکن نہیں ہے، اور گرہن کے بارے میں پہلے سے ہر کسی کو معلوم نہیں ہوتا ہے اس لئے مطلقاً ایام بیض میں روزہ جیسے اہم ترین نیک عمل کی ترغیب دی ہے۔ اب مذکورہ روایت سے ایک اصولی نکل آیا کہ کسی ایسے متعین یوم میں روزہ رکھنے کی دو حیثیتیں ہو سکتی ہیں جس میں روزہ کا حکم نصوص سے ثابت نہیں ہے۔

www.besturdubooks.net

(۱) اس یوم کی ذاتی عظمت کی وجہ سے روزہ رکھا جائے جیسے یوم السبت، یوم الاحد، یوم الجمعہ کا روزہ۔
(۲) اس یوم کی ذاتی عظمت کا کوئی لحاظ نہیں، بلکہ کسی خارجی علت کی وجہ سے رکھا جائے جیسے ایام بیض کا روزہ علتِ کسوف کی وجہ سے۔
اور یوم العاشوراء کا روزہ علتِ قیامت کی وجہ سے رکھا جاتا ہے۔ تو حیثیت ۱ کی وجہ سے کسی متعین دن میں روزہ ممنوع ہے، اور حیثیت ۲ کے لحاظ سے روزہ رکھنا ممنوع نہیں ہے۔ نیز حیثیت ۱ میں ایک یوم آگے یا پیچھے اگر ملالیا جائے تو ممانعت کی علت ختم ہوکر جائز ہوجاتا ہے۔ لہٰذا اشکال درست نہ ہوگا۔

بابُ الصَّوم بعدَ النِّصفِ من شعبانَ الیٰ رمضانَ

اس باب کے تحت ایک مختصر سا مسئلہ زیر بحث ہے۔ مگر امام طحاویؒ نے بحث کو بہت طویل کردیا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ مدعیٰ کو ثابت کرنے کے لئے جتنی حدیثیں دستیاب ہوئیں ان سب کو جمع کردیا ہے۔
مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ نصف شعبان کے بعد نفل روزہ رکھنا کیسا ہے۔ تو اس بارے میں علامہ بدر الدین عینیؒ نے نخب الافکار قلمی ص۳۱۹ ج۵ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ، عطاء بن ابی رباحؒ۔ عبدالرحمٰن بن یعقوب المدنی اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک نصف شعبان کے بعد نفل روزہ رکھنا ہر حال میں مکروہ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قومٌ الی کراھۃ الصّوم بعد النّصف من شعبان الی رمضان الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ،

www.besturdubooks.net

امام احمد بن حنبلؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک نصف شعبان کے بعد نفل روزہ رکھنا مکروہ نہیں ہے۔ بلکہ بلا کراہت جائز اور درست ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے۔ جس میں حضورؐ کا یہ ارشاد موجود ہے کہ نصف شعبان کے بعد رمضان تک کوئی روزہ مشروع نہیں ہے۔ لہٰذا نصف شعبان کے بعد رمضان المبارک تک کسی قسم کا کوئی بھی نفل روزہ مشروع نہ ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل فریق ثانی کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جارہی ہیں۔ مگر دلیل ۱ کے بعد فریق اول کی طرف سے ایک اشکال اور اس کا جواب پیش کیا جائیگا۔ اس کے بعد پھر مسلسل تین دلیلیں پیش کر کے باب ختم کیا جائیگا۔ اور ہم ہر ایک دلیل کو مختصر کرنے کی کوشش کریں گے۔

دلیل ۱ ص ۳۴۴ س ۱۲ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا احمد بن عبد الرحمٰن الخ سے تقریباً انیس ۱۹ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جارہی ہے۔ کہ حضورؐ بڑے اہتمام کے ساتھ شعبان کا روزہ رکھا کرتے تھے۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایات کو چار صحابۂ کرام سے نو سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت میں ہے کہ حضورؐ شعبان کو رمضان کے ساتھ ملا کر روزہ رکھا کرتے تھے۔

صحابی ۲ حضرت ام سلمہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت میں ہے کہ حضورؐ پے درپے دو ماہ صرف شعبان ورمضان میں روزہ رکھتے تھے۔ باقی کسی اور مہینوں میں کبھی پے درپے دو ماہ روزہ نہیں رکھتے تھے۔

صحابی ۳ حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔ ان کی

www.besturdubooks.net

روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ ہر ماہ کے ہر ہفتہ کے پیر اور جمعرات کا روزہ رکھا کرتے تھے، اور فرمایا کرتے تھے کہ پیر و جمعرات کو انسان کے اعمال اللہ تعالیٰ کے دربار میں پیش ہوتے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ میرے اعمال میرے روزے کی حالت میں پیش ہو جایا کریں۔

صحابی ۱۲ حضرت عائشہؓ کی روایت پانچ سندوں کے ساتھ۔ انکی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ شعبان میں ہمیشہ روزہ رکھتے تھے، البتہ کبھی پورا شعبان رکھتے تھے اور کبھی شعبان کا کچھ حصہ روزہ رکھتے تھے اور کچھ حصہ افطار فرمایا کرتے تھے۔

اب ان تمام روایات کا حاصل یہ نکلے گا کہ ماہ شعبان کے کسی بھی حصہ میں نفل روزہ رکھا جا سکتا ہے۔ اس میں کسی قسم کی کوئی کراہت لازم نہیں آسکتی۔

اشکال ص ۲۴۱ س ۱۴ وکان من حجۃ الاولین علیہم ان الذی روی فی ھٰذہ الاخبار سے تقریباً تین سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جا رہا ہے کہ فصلِ اوّل کی روایت میں قولِ رسول ہے اور فصلِ ثانی کی روایات میں فعلِ رسول ہے۔ اور دونوں قسم کی روایات کے درمیان تطبیق و یکر صحیح قرار دینے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ فصلِ ثانی کی روایات میں جواز کا حکم حضورؐ کے ساتھ خاص ہے۔ اور فصل اوّل کی روایت میں عدمِ جواز کا قولی حکم امتی کے حق میں ہے۔ لہٰذا زمانۂ نبوت کے بعد عدمِ جواز کا حکم باقی رہیگا۔

جواب ص ۲۴۱ س ۱۷ فکان من الحجۃ علیہم فی ذلک الخ سے تقریباً دس سطروں میں جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت اسامہ ابن زید کی روایت ماقبل میں گذر چکی ہے۔ جس میں اس کی صراحت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ ماہِ شعبان کی فضیلت سے لوگ غافل ہیں۔ اس میں لوگوں کے اعمال اللہ تعالیٰ کے دربار میں پیش ہوتے ہیں اور میں اس ماہ میں روزہ رکھتا ہوں تاکہ روزہ کی حالت میں میرے اعمال پیش ہو جائیں۔ اس سے واضح

www.besturdubooks.net

ہوتا ہے کہ ماہ شعبان میں افطار سے روزہ افضل ہے۔ نیز حضورؐ نے فرمایا کہ رمضان کے علاوہ دیگر شہور میں سے شعبان کا روزہ زیادہ افضل ہے۔ لہذا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ شعبان کا روزہ حضورؐ کی ذات کے ساتھ خاص ہے۔ اس لئے کہ حضورؐ نے شعبان کے روزہ کی فضیلت بیان فرما کر امتی کو اسکے روزے کی ترغیب دی ہے۔ اس لئے فضیلت و جواز کا حکم دورِ نبوت کے بعد بھی باقی رہے گا۔ اور اس مضمون کی روایات کو مصنفؒ نے دو صحابہ کرام سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت انسؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عمران بن حصینؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

اور عمران بن حصین کی روایت میں "سَرَرِ شعبان" کا لفظ آیا ہے "سَرَر" کہا جاتا ہے قمری ماہ کی آخری رات کو۔ یہاں پر شعبان کی آخیر کی تاریخیں مراد ہیں۔

فریق ثانی کی دلیل ۲

ص ۱۱/۳۴ وقد روی عنہ فی ذلک ایضا ما حدثنا ابوبکرۃ الخ سے تقریباً ساڑھے چودہ سطروں میں یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ رمضان سے قبل متصلاً ایک دو روزہ نہ رکھا کرو۔ ہاں البتہ جس شخص کا مخصوص روزہ رکھنے کا معمول جاری ہے وہ روزہ رکھ لیا کرے۔ مثلاً کوئی شخص پیر اور جمعرات کو روزہ رکھتا ہے تو وہ شعبان کی بالکل آخری تاریخوں میں بھی پیر و جمعرات کا روزہ رکھ لیا کرے۔ اس حدیث شریف سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔

(۱) نصف شعبان کے بعد نفل روزہ ممنوع نہیں ہے۔ بلکہ عام زمانہ کی طرح اس میں روزہ جائز اور مشروع ہے۔

(۲) نصف شعبان کے بعد شعبان کی بالکل آخری تاریخوں میں بھی نفل روزہ جائز ہے۔ اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنف نے حضرت ابوہریرہؓ سے ساتھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

www.besturdubooks.net

فصلِ اوّل اور ثانی کی روایات میں تطبیق یوں دی جا سکتی ہے کہ فصلِ اوّل کی روایت امت کیساتھ شفقت پر محمول ہے۔ کہ شعبان کے روزہ کی کمزوری کی وجہ سے رمضان کے روزہ میں دشواری ہو سکتی ہے۔ اس لئے حضور ﷺ نے نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنے سے بطور شفقت منع فرمایا ہے۔ نہ کہ ممنوع اور مکروہ ہونے کی وجہ سے۔

دلیل ۳ ص ۱۱۲ س ۱۲ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما امر بہ عبد اللہ بن عمرو ما یدل علی ذلک ایضا الخ

سے تقریباً بیالیس سطروں میں باب کے اخیر تک تیسری دلیل پیش کیجا رہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص کو صیامِ داؤد علیہ السلام رکھنے کی ترغیب دی ہے۔ اور اس ترغیب میں شعبان اور غیر شعبان ہر قسم کے مہینے شامل ہیں۔ اس میں نصف شعبان کے بعد کو مستثنیٰ نہیں فرمایا۔ لہٰذا نصف شعبان کے بعد نفل روزہ ممنوع نہ ہوگا۔ بلکہ صرف ان لوگوں کے لئے نہ رکھنا بہتر ہے جن کو روزہ سے زیادہ کمزوری آجاتی ہے۔ اور صیام داؤد کی روایات کو حضرت مصنف نے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے سولہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ ان تمام روایات سے نصف شعبان کے بعد نفل روزہ کا جواز ثابت ہو جاتا ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

بابُ القُبلة للصّائم

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ حالت صوم میں بیوی کے ساتھ بوس وکنار کرنا اور اسی طرح معانقہ کرنا اور ساتھ لیٹنا وغیرہ کیسا ہے۔ تو غور کرنے سے اس کے تین درجات ہمارے سامنے آتے ہیں۔

www.besturdubooks.net

درجہ ۱ اگر بوس وکنار وغیرہ سے مذی کا خروج ہوجاتا ہے تو روزہ کے بارے میں کیا حکم ہے۔ اس کے متعلق علامہ بدرالدین عینیؒ نے عمدۃ القاری ص۹ ج۱۱ اور حضرت مولانا زکریا صاحب قدس سرہٗ نے اوجز المسالک ص۲۲ ج۳ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ کے نزدیک ایسی صورت میں روزہ فاسد ہوجائے گا۔ قضاء لازم ہوگی۔ البتہ کفارہ لازم نہ ہوگا۔ نیز امام عامر شعبی، ابراہیم نخعی وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔ کمافی النخب ص۳۳۶ ج۵)

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ حسن بصریؒ، عامر شعبیؒ، امام اوزاعی وغیرہ کے نزدیک ایسی صورت میں روزہ فاسد تو نہ ہوگا لیکن مکروہ ہوجائے گا۔

درجہ ۲ اگر بوس وکنار وغیرہ کی وجہ سے انزال ہوجاتا ہے تو ایسی صورت میں بالاتفاق روزہ فاسد ہوجائے گا۔ قضاء کرنا لازم ہوگا البتہ کفارہ لازم نہ ہوگا۔ کمافی العمدۃ ج۱۱ ص۹ والاوجز ص۲۲ ج۳)

درجہ ۳ اگر انزال نہ ہو اور نہ ہی مذی کا خروج ہو تو ایسی صورت میں بیوی سے بوس وکنار اور معانقہ وغیرہ کرنا کیسا ہے۔ اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ اور اس بارے میں عمدۃ القاری ص۹ ج۱۱، معارف السنن ص۲۵ ج۲، نیل الاوطار ص۹۵ ج۴، اوجز المسالک ص۲۲ ج۳، نخب الافکار ص۳۳۶ ج۵ و ص۳۳۹ ج۵، نووی ص۳۵۲ ج۱، میں قدرے فرق کے ساتھ چار مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابراہیم نخعیؒ، عامر شعبیؒ، عبداللہ بن شبرمہؒ، قاضی شریحؒ، ابوقلابہؒ، محمد بن الحنفیہؒ، مسروق بن الاجدع وغیرہ کے نزدیک محض بوس وکنار وغیرہ کی وجہ سے میاں بیوی دونوں کا روزہ فاسد

www.besturdubooks.net

ہوجاتا ہے۔ اور دونوں پر قضاء کرنا لازم ہوجاتا ہے۔ البتہ کفارہ لازم نہ ہوگا، یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قومٌ الی ھٰذا الیس للرّجل ان یقبل فی صومہ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام مالکؒ کے قول مشہور کے مطابق ایسی صورت میں مطلقاً روزہ مکروہ ہوجاتا ہے۔ کما فی النووی ص۳۵۲ ج۱ ومعارف السنن ص۴۲ ج۵۔

مذہب ۳ حضرت امام ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، محمد بن حسن شیبانیؒ، امام شافعیؒ سفیان ثوریؒ، حسن بصریؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، امام اوزاعیؒ، داؤد بن علیؒ وغیرہ کے نزدیک بوس وکنار کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ اور اگر اپنے نفس پر قابو یافتہ ہے تو مکروہ بھی نہیں ہے۔ البتہ اگر نفس پر قابو یافتہ نہیں ہے اور مفضی الی الجماع کا خطرہ ہے تو مکروہ ہے۔

لہٰذا حاصل یہ نکلے گا کہ بوڑھے آدمی کے لئے بلاکراہت جائز ہوگا، اور وہ نوجوان جو بے قابو ہوتا ہے اس کے لئے مکروہ ہوگا۔ نیز تقبیل فاحش یعنی بیوی کے شفتین کو چوسنا مطلقاً مکروہ ہے۔ کمافی العمدہ ص۹ ج۱۱ والشامی کراچی ص۴۱۲ ج۲۔ اور یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذالک اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۴ حضرت امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، داؤد ظاہری وغیرہ کے نزدیک بوس وکنار وغیرہ مطلقاً جائز ہے۔ چاہے نفس پر قابو یافتہ ہو یا نہ ہو، ہر حال میں جائز ہے۔ کمافی العمدۃ ص۹ ج۱۱ والمعارف ص۴۲ ج۵)

نوٹ:۔ اب ہم طحاوی کی عبارات کے ذریعہ سے اس طرح دلائل قائم کریں گے کہ مذہب ۱ اور مذہب ۲ کو فریق اوّل قرار دیں گے۔ اسلئے کہ مذہب ۱ کے قائلین فسادِ صوم کے قائل ہیں اور مذہب ۲ کے قائلین مطلقاً کراہت تحریمی کے قائل ہیں۔ لہٰذا عدمِ جواز میں دونوں شریک ہیں

www.besturdubooks.net

اور مذہب ۳ اور مذہب ۴ کے قائلین فی الجملہ جواز کے قائل ہیں۔ اسلئے ان دونوں کو فریق ثانی قرار دیں گے۔

فریق اوّل کے دلائل فریق اوّل کی طرف سے پانچ دلیلیں قائم کریں گے۔

دلیل ۱ ان کی دلیل ۱ باب کے شروع میں حضرت میمونہ بنت سعدؓ کی روایت ہے۔ جو ابوزید الضنی کے طریق سے مروی ہے۔ اور طحاوی کے مختلف نسخوں میں ابوزید الضبی کا لفظ ہے جو کہ صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ابوزید الضنی صحیح ہے۔ علامہ بدرالدین عینی نے نخب الافکار ص۳۳۶ ج۶ میں بہت وضاحت کے ساتھ اس پر بحث کی ہے۔ روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ بحالت صوم اگر شوہر اپنی بیوی سے بوس وکنار کرتا ہے تو میاں بیوی دونوں کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔

دلیل ۲ ص۳۴۳ س۱۸ واحتجوا فی ذلک ایضاً الخ سے تقریباً تین سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے خواب میں حضورؐ کو دیکھا۔ مگر حضورؐ نے اپنی نگاہ حضرت عمرؓ کی طرف نہیں اٹھائی حضرت عمرؓ نے اس کی وجہ معلوم فرمائی، حضورؐ نے فرمایا: تم نے حالت صوم میں اپنی بیوی سے بوس وکنار کیا ہے۔ اس پر حضرت عمرؓ نے کہا کہ آئندہ کبھی بھی ایسا نہیں کروں گا۔ اور احتیاط ہی پر قائم رہوں گا۔ تو اس پر حضورؐ نے فرمایا کہ ٹھیک ہے۔ اس حدیث شریف سے بھی فریق اوّل کا مدعیٰ واضح ہوتا ہے۔ حضرت مصنف نے حضرت عمرؓ کے اس خواب کو عمر بن حمزہ کے طریق سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل ۳ ص۳۴۳ س۲۱ واحتجوا فی ذلک ایضاً بما روی عن عبد اللہ بن مسعودؓ الخ سے تقریباً تین سطروں میں تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بحالت صوم بیوی سے

بوس وکنار ہونے سے متعلق سوال کیا گیا، انہوں نے جواب دیا کہ اس سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے۔ ایک روزہ کی قضا کرنا لازم ہے۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت امام طحاویؒ نے حضرت حازنامی راوی سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل ۴ ص ۳۴۴ س ۱۸ واحتجوا فی ذلک ایضاً بما روی عن عمرؓ من قولہا الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں چوتھی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے بحالتِ صوم بیوی سے بوس وکنار کرنے سے ممانعت فرمائی، اور فرمایا کہ بحالتِ صوم میں بیوی کو بوسہ دینے کے مقابلہ میں مجھے آگ کے انگارہ کو چاٹنا زیادہ پسند ہے۔ اس سے بھی عدمِ جواز کا پہلو واضح ہوتا ہے۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے امام سعید بن المسیبؒ کے طریق سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل ۵ ص ۳۴۴ س ۲۰ واحتجوا فی ذلک ایضاً بما روی عن سعید بن المسیبؒ الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ امام سعید بن المسیبؒ کا فتویٰ صاف لفظوں میں یہی ہے کہ بوس وکنار سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے۔

فریق اوّل کی مذکورہ پانچوں دلائل کے جوابات

دلیل ۱ کا جواب ص ۳۴۴ س ۲۱ وکان من حجتہم فیما احتج بہ علیہم اہل المقالۃ الاولیٰ الخ سے تقریباً دس سطروں میں حضرت میمونہ بنت سعدؓ کی روایت کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک دفعہ نشاط میں آکر بحالت صوم بیوی کو بوسہ دیدیا اس کے بعد بڑا پریشان ہوا، حضورؐ سے آکر کہا کہ آج مجھ سے بہت بڑا گناہ صادر ہوگیا اس پر حضورؐ نے فرمایا کہ اگر حالت صوم میں پانی

سے مضمضہ کیا جائے تو روزہ میں کوئی فرق آئیگا؟ میں نے کہا کہ جی نہیں۔ حضورؐ نے فرمایا کہ بوس وکنار ہونا ایسا ہی ہے۔ اور اس میں ھششتُ بمعنی نشطتُ ہے یعنی نشاط میں آجانا۔ اور فَفِیْمَ یعنی تو پھر کس چیز میں گناہِ عظیم ہوا ہے۔

اب غور کرنا ہے کہ حضرت عمرؓ کی یہ روایت صحیح سند سے مروی ہے۔ اس کا مدار الاسناد بکیر بن عبداللہ بن الاشج ہے۔ اور بکیر ثقہ راوی ہے۔ اور میمونہ بنت سعدؓ کی روایت کا مدار الاسناد ابوزید الضنی ہے۔ اور ابوزید الضنی ایسا مجہول راوی ہے کہ حفاظِ حدیث میں سے کسی کو آج تک ابوزید الضنی کے نام کا پتہ حاصل نہیں ہو سکا۔ اس لئے ثقہ راوی کی روایت کے مقابلہ میں ایک مجہول اور گمنام راوی کی روایت کسی طرح حجت قرار نہیں دی جاسکتی۔ لہٰذا میمونہ بنت سعدؓ کی روایت مردود اور مسترد ہوگی۔

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ میمونہ بنت سعدؓ کی روایت کسی خاص موقع کی ہو۔ مثلاً جس وقت حضورؐ سے قبلہ سے متعلق سوال کیا جارہا تھا اُس وقت ایسے دو روزہ دار وہاں پر موجود تھے جو نوجوان تھے، اور وہ لوگ محض قبلہ پر صبر نہیں کر سکتے، بلکہ ان کے لئے قبلہ کا مفضی الی الجماع ہونا یقینی ہے۔ اس لئے اس وقت حضورؐ نے "افطرا" کا لفظ استعمال فرما کر قبلہ سے منع فرمایا ہے۔ اس لئے اس سے عمومی حکم کا استخراج نہیں کیا جا سکتا۔

دلیل ۲ کا جواب

ص ۳۴۴ س ۱۹ واما حدیث عمر بن حمزۃ فلیس ایضا فی اسنادہ کحدیث بکیر الخ سے تقریباً چھ سطروں میں عمر بن حمزہؓ کی روایت کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ عمر بن حمزہ کی روایت دو وجہوں سے متروک اور مسترد ہو سکتی ہے۔

(۱) عمر بن حمزہ ضعیف اور متکلم فیہ راوی ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں بکیر بن عبداللہ ثقہ اور معتبر راوی ہے۔ اور عمر بن حمزہ کی روایت سے عدمِ جواز ثابت ہو رہا ہے۔ اور بکیر بن عبداللہ کی روایت سے جواز ثابت ہو رہا ہے۔

www.besturdubooks.net

لہٰذا ثقہ راوی کی روایت کو ترجیح دیکر ضعیف راوی کی روایت کو مسترد کر دیا جائیگا
(۲) عمر بن حمزہ کی روایت خواب سے متعلق ہے۔ اور بکیر بن عبداللہ کی روایت حالتِ بیداری سے متعلق ہے۔ لہٰذا حالت بیداری کی روایت کو حجت قرار دیکر حالتِ منام کی روایت کو مسترد کر دیا جائے گا۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ عمر بن حمزہ کی روایت نوجوانوں کے حق میں ہو۔ اور بکیر بن عبداللہ کی روایت ان لوگوں کے حق میں ہو جو اپنے اوپر قابو یافتہ ہوں۔ جیساکہ ابن عمرؓ کے فتوٰی سے بھی یہی واضح ہوتا ہے۔

دلیل ۲ کا جواب

ص ۲۴۴ س ۲۵ واما ماقد احتجوا به من قول ابن مسعودؓ فانهٗ قد روی عنه ایضًا خلاف ذلك الخ ۔

تقریبًا دو سطر میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ خود حضرت ابن مسعودؓ کا عمل یہ رہا ہے کہ وہ حالتِ صوم میں اپنی بیوی کے ساتھ بوس وکنار ہوا کرتے تھے۔ اور اصولِ حدیث کا یہ قاعدہ ہے کہ جب راوی کا عمل اپنی روایت کے خلاف ہو تو روایت سے اعتماد اٹھ جاتا ہے۔ اور روایت کو منسوخ قرار دیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ روایت منسوخ ہو چکی ہے۔

دلیل ۴ و ۵ کا جواب

دلیل ۴ میں جو روایت ہے وہ حضرت امام سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے۔ اور دلیل ۵ خود حضرت امام سعید بن المسیبؒ کا فتوٰی ہے۔ اب دونوں کا جواب اس طرح سے ہوگا کہ حضرت عمرؓ کا قول جو عدم جواز سے متعلق ہے وہ حضرت عمرؓ کی اس روایت سے مسترد ہو جاتا ہے جو بکیر بن عبداللہ سے مروی ہے۔ اور امام سعید بن المسیبؒ کا فتوی بھی حضورؐ کے مضمضہ کے ساتھ تشبیہ دینے کی روایت کے معارض ہونے کی وجہ سے مسترد ہو جائیگا۔ اور یہ تشبیہ کی روایت بکیر بن عبداللہ سے مروی ہے۔

www.besturdubooks.net

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جائیں گی۔ اور پہلی دلیل کے بعد ایک اشکال وجواب بھی پیش کیا جائے گا۔

دلیل ۱ ص۳۲۴ وقد جاءت الآثار عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متواترۃ بانہ یقبل وھو صائم الخ سے تقریباً چھیالیس سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے پہلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ اور دلیل کے تحت حضرت مصنف نے دو قسم کی روایات نقل فرمائی ہیں۔

(۱) وہ روایات جن میں خود حضورؐ کا ازواجِ مطہرات کے ساتھ بحالتِ صوم بوس وکنار ہونا ثابت ہے۔ حضرت مصنف نے حضورؐ کے اس عمل کو چار صحابۂ کرامؓ سے بائیس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت ام سلمہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت حفصہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت عائشہؓ سے پندرہ سندوں کے ساتھ۔

(۲) وہ روایات جن میں حضورؐ کا ازواجِ مطہرات کے ساتھ جماع کے علاوہ بقیہ اسبابِ مباشرت کا اختیار کرنا ثابت ہے۔ نیز ان روایات میں اس کا بھی ذکر ہے کہ حضورؐ اپنے نفس پر قابو یافتہ تھے۔ اور یہ صلاحیت عام لوگوں میں نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا جو لوگ اپنے نفس پر قابو یافتہ ہیں، اور مفضی الی الجماع کا کوئی خطرہ نہیں ہے۔ تو ایسے لوگوں کے لئے بلاکراہت جائز ہوجائے گا۔ اور جو لوگ اپنے نفس پر قابو یافتہ نہیں ہیں ان کے حق میں مکروہ ہوگا۔ اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنف نے حضرت عائشہؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

اب غور کرکے دیکھا جائے تو ان بے شمار اور متواتر روایات کے ذریعہ

www.besturdubooks.net

قبلہ کا جواز اور حلت ثابت ہوتی ہے۔ لہذا یہی حکم راجح اور قابل عمل ہوگا۔

اشکال ص ۳۴۱ سطر ۱۹ فان قال قائل کان ذلک الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے۔ کہ فریق ثانی کی طرف سے پیش کردہ دلیل میں متواتر سندوں کے ساتھ حضورؐ کا جو عمل پیش کیا گیا ہے وہ آپ کی ذات کے ساتھ خاص ہے۔ اور حضرت عائشہؓ کا قول ایکم املک لاربہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ اور "ارب" کے معنی جنسی خواہش کے ہیں۔

جواب ص ۳۴۲ سطر ۱ قیل لہ ان قول عائشۃ ھذا انما ھو علی انھا لاتامن علیھم ولا یأمنون الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ کے عمل قبلہ کو آپ کی ذات اقدس کے ساتھ خاص کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور عدم صحت کی تین وجہیں ہم پیش کرتے ہیں۔ (۱) حضرت عائشہؓ کا یہ کہنا کہ حضور کی طرح اپنے نفس پر قابو یافتہ تم میں سے کون ہوسکتا ہے؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عائشہ خود لوگوں پر مطمئن نہیں ہیں، اور نہ ہی لوگ خود اتنا اپنے نفس پر مطمئن ہیں جتنا حضورؐ خود اپنے اوپر مطمئن تھے۔ اس لئے کہ من جانب اللہ آپ محفوظ تھے۔

(۲) حضرت عائشہؓ نے خود فرمایا کہ بوڑھے آدمی کے لئے کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ بوڑھے لوگ اپنے نفس پر مطمئن ہوتے ہیں۔ تو پھر حضرت عائشہؓ کے قول سے حضورؐ کی ذات کے لئے خاص ہونے کی بات کہاں سے ثابت ہورہی ہے۔

(۳) ایک مرتبہ رمضان المبارک میں حضرت عمرؓ نے مسئلہ قبلہ پر مشورہ کے لئے صحابہ کرام کو جمع فرمایا۔ اس موقع پر حضرت عائشہؓ سے معلوم کرنے پر فرمایا کہ حضورؐ خود ایسا کیا کرتے تھے۔ اور یہ بات حضرت عائشہؓ نے عام مسلمانوں

کے لئے مسئلہ پوچھنے کے موقع پر فرمائی ہے۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ اشکال میں پیش کردہ حضرت عائشہ کے قول میں حضورؐ کی خصوصیت بیان کرنا ہرگز مقصود نہیں ہے۔ لہٰذا حضرت عائشہ کے کلام سے ذاتِ اقدس کی خصوصیت ثابت کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہوسکتا۔ ہاں البتہ حضرت عائشہؓ کے کلام سے یہ بات ثابت ہوسکتی ہے کہ جو شخص اپنے اوپر قابو یافتہ ہے اس کے لئے بلاکراہت جائز ہے۔ اور جو قابو یافتہ نہیں ہے اس کے لئے ممنوع اور مکروہ ہے۔ اور یہی فریق ثانی کا مدعیٰ بھی ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ نظر طحاوی

ص۳۴۶ س۱۸ وھوایضا فی النظر کذلك لانا قد رأینا الجماع والطعام والشراب الخ سے تقریباً تین سطروں میں نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حالت صوم میں اکل وشرب اور جماع وغیرہ یہ سب جس طرح حضورؐ پر حرام ہیں اسی طرح تمام امت پر بھی حرام ہیں۔ اور جب بحالتِ صوم اپنی بیوی سے بوس وکنار ہونا حضورؐ کے لئے بلاکراہت جائز اور مباح ہے تو تمام امت کے لئے بھی جائز اور مباح ہونا چاہیئے۔ لہٰذا جس طرح جماع وغیرہ میں حکم یکساں ہے تو اسی طرح مسئلہ قبلہ میں بھی حکم یکساں ہی ہوگا۔

دلیل ۳

ص۳۴۶ س۲۱ وقد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایضا ما یدل علی استواء حکمہ وحکم اُمتہ فی ذلك الخ سے تقریباً ساڑھے سات سطروں میں تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عطاء بن یسار فرماتے ہیں کہ ایک شخص بحالتِ صوم اپنی بیوی سے بوس وکنار ہوا اور وہ شخص بعد میں بڑا پریشان ہوا اور اپنی بیوی کو مسئلہ معلوم کرنے کے لئے بھیجا۔ اور بیوی نے حضرت ام سلمہؓ سے معلوم کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ حضورؐ اپنی بیویوں کو بحالتِ صوم بوسہ دیا کرتے ہیں۔

www.besturdubooks.net

بیوی نے آکر بتلایا تو انہوں نے کہا کہ یہ حضورؐ کی خصوصیت ہوگی۔ اس کے بعد بیوی کو پھر بھیجا اس وقت حضورؐ خود حضرت ام سلمہؓ کے گھر میں موجود تھے، حضورؐ نے حضرت ام سلمہؓ سے فرمایا کیا تم نے ان کو یہ نہیں بتلایا کہ میں اپنی بیویوں کے ساتھ ایسا کیا کرتا ہوں۔ حضرت ام سلمہؓ نے فرمایا کہ جی ہاں! بتلا چکی ہوں ان عورت نے اپنے شوہر کے پاس آکر واقعہ بتلایا تو شوہر کے اندر اور زیادہ شبہ ہوگیا اور کہا کہ ہم حضور کی طرح نہیں ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کے لئے جو چاہا حلال کیا ہے جس میں ہم شریک نہیں ہو سکتے جب حضور کو یہ معلوم ہوا تو ناراض ہو کر مجمع عام میں فرمایا کہ میں تم سے زیادہ اللہ تعالیٰ سے ڈرنے والا ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ کی حدود کو زیادہ جاننے والا ہوں جو عمل میں کرتا ہوں وہ تمہارے لئے بھی جائز اور روا ہے۔ لہٰذا اس سے بھی جوازِ قبلہ کا حکم واضح ہو سکتا ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔

دلیل ۴ ص ۲۹۹ س ۹ وقد روی عن المتقدمین فی ذلک الخ سے تقریباً تیرہ سطروں میں چوتھی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ اور اس دلیل میں چار صحابۂ کرام اور تابعی کا عمل وفتویٰ پیش کیا جارہا ہے۔

صحابی ۱ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کا عمل کہ وہ خود بیوی سے بوس وکنار ہوا کرتے تھے۔

صحابی ۲ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا فتویٰ کہ وہ یہ فتویٰ صادر فرمایا کرتے تھے کہ بوڑھوں کے لئے قبلہ جائز ہے اور نوجوانوں کے لئے مکروہ ہے۔

صحابی ۳ حضرت عائشہؓ کا فتویٰ کہ ان کا فتویٰ یہ تھا کہ حالتِ صوم میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کے علاوہ باقی سب کام کر سکتے ہیں۔ ہاں البتہ جس پر شہوت غالب آجائے اور فعلِ حرام میں مبتلا ہو جانے کا خطرہ ہے اس کے لئے مکروہ اور ممنوع ہے۔

صحابی ۴ حضرت ثعلبہ بن صُعیر العذری۔ یہ اصاغر صحابہ میں سے ہیں حضورؐ

www.besturdubooks.net

ان کے سر پر ہاتھ پھیر چکے ہیں یہ فرماتے ہیں کہ حضرات صحابۂ کرامؓ جس قبلہ سے ممانعت فرماتے تھے وہ مفضی الی الجماع پر مبنی ہے۔ لہٰذا جس کو مفضی الی الجماع کا خطرہ نہیں ہے اس کے لئے کراہت بھی نہ ہوگی۔

ایک قول مجمل وقد حدثنا محمد بن خزیمۃ الخ سے باب کے اخیر تک حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کا ایک مجمل مکالمہ پیش کیا جارہا ہے۔ جس سے کوئی خاص نتیجہ برآمد نہیں ہورہا ہے۔ کہ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے قبلہ سے متعلق سوال کیا۔ حضرت علیؓ نے جواب میں یہ جملہ ارشاد فرمایا یتقی اللہ ولا یعود تو حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ ان کانت ھٰذہ لقریبۃ من ھٰذہ اور حضرت علیؓ کے جملہ میں دو احتمال ہو سکتے ہیں۔

(۱) بیوی سے بوس وکنار ایک دفعہ ہوا ہے۔ آئندہ دوبارہ ایسا نہ کیا کرے اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے۔ (۲) یکے بعد دیگرے بوسہ دیتا نہ رہے اس سے مفضی الی الجماع کا خطرہ ہے۔ اور حضرت عمرؓ کے جملہ کا مطلب یہ ہے کہ آپ کا قول تو اس کے قریب ہے جس کو میں نے مکروہ سمجھا ہے۔ اور میں نے جس کو مباح قرار دیا ہے وہ آپ کے اس قول کے قریب ہے جس کو آپ نے مکروہ قرار دیا ہے۔

فلا دلالۃ فی ھٰذا الحدیث علی مسئلۃ القبلۃ علی سبیل البداھۃ

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۲۳ ذیقعدہ ۱۴۱۴ھ

www.besturdubooks.net

بابُ الصّائمُ یقیٔ

اس باب کے تحت حضرت مصنفؒ حالت صوم میں قے کا حکم بیان فرما رہے ہیں۔ اور قے سے متعلق حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحبؒ نے اوجز المسالک ص۶۷ ج۳ اور علامہ ابن عابدین شامیؒ نے رد المحتار کراچی ص۱۴۱ ج۲ میں چوبیس صورتیں بیان فرمائی ہیں۔ تو ان میں سے دو صورتیں ایسی ہیں جن سے بالاتفاق روزہ فاسد ہوجاتا ہے۔ (۱) بالقصد منہ بھر کر قے کی ہو (۲) بالقصد قے نہ کی ہو مگر بلا اختیار منہ بھر کر قے ہوجائے اور پھر اس کو حلق میں لوٹالی جائے۔ ان صورتوں میں سب کے نزدیک روزہ فاسد ہوجاتا ہے۔ اور اگر بالقصد قے کی ہے مگر منہ بھر کر نہیں ہے تو ایسی صورت میں حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہوگا۔ اور حضرت امام محمد بن حسن شیبانی کے نزدیک روزہ فاسد ہوجائیگا۔ کمافی البدائع ص۹۲ ج۲۔ ان کے علاوہ بقیہ جتنی صورتیں قے سے متعلق ہوسکتی ہیں ان سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں عمدۃ القاری ص۳۲ ج۱۱، اوجز المسالک ص۶۶ ج۳، معارف السنن ص۲۸۹ ج۵، نخب الافکار قلمی ص۲۵ ج۷ میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔ اور اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔

مذہب ۱: حضرت امام عبد الرحمن اوزاعیؒ، امام عطاء بن ابی رباحؒ، امام ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک ہر حال میں روزہ فاسد ہوجاتا ہے۔ چاہے بلا اختیار قے آجائے یا بالقصد قے کی جائے۔ اور چاہے قے کم ہو یا زیادہ ہر حال میں روزہ فاسد ہوجائے گا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، محمد بن حسن شیبانیؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام حسن بصریؒ،

www.besturdubooks.net

امام محمد بن سیرینؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، علقمہ بن مرثدؒ، عامر شعبیؒ وغیرہ کے نزدیک اوپر ذکر کردہ تینوں شکلوں کے علاوہ باقی کسی میں بھی روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کے دلائل ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی، اور ساتھ ساتھ دونوں کے جواب بھی پیش کئے جائیں گے۔

دلیل ۱ فریق اوّل کی دلیل ۱ باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں اس کی وضاحت موجود ہے کہ حضورؐ سے قے ہو گئی تو حضورؐ نے قے کے بعد افطار فرمالیا۔ یہ روایت حضرت ابوالدرداءؓ سے مروی ہے۔ اور ان کے شاگرد معدان بن طلحہؓ نے حضرت ثوبانؓ سے اس کی تصدیق چاہی تو انہوں نے فرمایا کہ قے کے بعد جب حضورؐ نے وضوء فرمایا تھا اس وقت وضو کا پانی بہانے والا میں ہی تھا۔ گویا حضرت ثوبانؓ نے حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت کی تصدیق فرمائی ہے۔ اور حضرت مصنفؒ نے قے سے فسادِ صوم کی روایات کو دو صحابہ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابوالدرداءؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت ثوبانؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

جواب ص ۳۴۵ س ۸ وقالوا قد یجوز ان یکون قولہ قاء فافطر ای قاء فضعف فافطر وقد یجوز ھذا فی اللغۃ الخ اس عبارت کے ذریعہ سے فریق اوّل کی مذکورہ دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ سے جب قے ہو گئی تھی، ساتھ ساتھ کمزوری بھی آگئی تھی۔ اس کمزوری کی وجہ سے حضورؐ نے افطار فرمالیا تھا۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ قے کی وجہ سے روزہ فاسد ہو چکا تھا۔ اور ترمذی مع العرف الشذی ص ۱۵۳ ج ۱ میں امام ترمذیؒ نے اس حدیث شریف کی وضاحت اس طرح فرمائی ہے کہ درحقیقت حضورؐ

نے نفل روزہ رکھ رکھا تھا، قے کی کمزوری کی وجہ سے حضورؐ نے بالقصد روزہ توڑ دیا تھا۔ اب اس تفصیل سے نفس قے کا مفسد صوم نہ ہونا واضح ہو جاتا ہے، اور حضرت ابوالدرداءؓ اور حضرت ثوبانؓ کی روایت کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ قے فی نفسہٖ مفسدِ صوم ہے۔

فریق اوّل کی دلیل ۲ ص۳۴۴ س۸ واحتج الاوّلون لقولهم الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں فریق اوّل کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت فضالہ بن عبید فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ حضورؐ نے روزہ کی حالت میں پینے کے لئے کوئی چیز منگوائی، تو لوگوں نے حضورؐ سے کہا کہ یا رسول اللہ آپ تو روزہ سے ہیں۔ حضورؐ نے فرمایا کہ روزہ سے تھا لیکن مجھ سے قے ہوگئی ہے۔ اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ قے مفسدِ صوم ہے۔

جواب ص۳۴۴ س۱۳ قیل لهم وهذا ایضًا مثل الاوّل یجوز ولکنی قئت فضعفت عن الصوم فافطرت الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ روایت کا مقصد یہ نہیں ہے کہ قے کی وجہ سے روزہ فاسد ہوگیا ہے۔ بلکہ مقصد یہی ہے کہ قے کی وجہ سے کمزوری آگئی ہے۔ جس کی وجہ سے بالقصد روزہ توڑ دیا ہے۔ چنانچہ ترمذی ص۱۵۲ ج۱ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں صاف الفاظ میں موجود ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ تین چیزیں مفسدِ صوم نہیں ہیں۔ (۱) حجامت یعنی پچھنا لگوانا (۲) قے (۳) احتلام۔ ان تینوں کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ لہٰذا فسادِ صوم کا قول معتبر نہ ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جارہی ہیں

دلیل ۱ ص۳۴۴ س۱۴ وقد روی فی حکم الصائم اذا قاء او استقاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مفسرًا الخ سے تقریباً ۵ سطروں

میں فریق ثانی کی طرف سے دلیل میں مرفوع اور قولی حدیث پیش کی جارہی ہے۔ جس میں حضورؐ نے ارشاد فرمایا ہے کہ جس شخص کو بلا اختیار قے آجائے اسکا روزہ فاسد نہیں ہوتا اور نہ ہی اس پر قضا لازم ہے۔ اور جو شخص بالقصد قے کرتا ہے وہ اپنا روزہ بعد میں قضاء کرلے۔

اس حدیث شریف سے واضح ہوا کہ جہاں قضا کرنے کا حکم ہے وہاں استقاء یعنی بالقصد قے کرنا مراد ہوگا۔ اور جہاں عدم قضاء کا حکم ہے وہاں بلا اختیار قے ہوجانا مراد ہوگا۔ اب اس طریقہ سے دونوں قسم کی روایات میں تطبیق ہوجائے گی۔ اور روایات میں بہتر اور افضل یہی ہے کہ تطبیق دیکر دونوں قسم کی روایات کو معمول بہا قرار دیا جائے۔ اور ترمذی شریف ص۱۵۲ ج۱ میں یہ روایت انہیں الفاظ کے ساتھ موجود ہے۔

دلیل ۲ نظر طحاوی واما حکمہ من طریق النظر فانا رأینا القیء حدثا فی قول بعض الناس وغیر حدث فی قول الآخرین الخ سے تقریباً سات سطروں میں نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک قے ناقض وضوء ہے۔ اور حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک قے ناقض وضوء نہیں ہے۔ کما فی النخب ص۳۶ ج۵) اور خروج دم کے بارے میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ناقض وضوء ہے اور حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناقض وضوء نہیں ہے۔ اور سب کا اتفاق اس پر ہے کہ اگر کسی نے رگ میں فصد لگالیا ہے جس سے رگ پھٹ کر خون نکل آئے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح اگر کسی اور وجہ سے مثلاً پھوڑا یا زخم وغیرہ کی وجہ سے بدن کے کسی حصہ سے خون نکل جائے تو اس طرح خون کا خروج اور اس کا استخراج دونوں کا حکم عدم فساد صوم میں یکساں ہے۔ اور ایسا ہی خروج دم اور استخراج دم دونوں کا حکم ائمہ ثلاثہ

www.besturdubooks.net

کے قول کے مطابق ناقضِ وضو نہیں ہونا چاہئے۔ تو بالکل اسی طرح خروجِ قے، اور استخراجِ قے، دونوں حکم میں یکساں ہوکر دونوں سے روزہ فاسد نہیں ہونا چاہئے۔ مگر ہم کو مجبوراً اس قیاس کو نصِ صریح کی وجہ سے حکم کے ایک جزء میں ترک کرنا پڑ رہا ہے۔ کہ بلا کراہت قے ہو جانے کو اگر اس قیاس کی وجہ سے فسادِ صوم کی علت قرار نہ دیں تو نصِ صریح کی مخالفت لازم نہیں آتی بلکہ نص کی موافقت ہوتی ہے۔ اس لئے اس کو نص اور قیاس میں موافقت کی وجہ سے فسادِ صوم کا سبب قرار نہیں دیا۔ اور بالقصد قے، کرنے کو اگر فسادِ صوم کی علت قرار نہ دیں تو نصِ صریح کی مخالفت لازم آتی ہے۔ اس لئے حکم کے اس جزء میں نص کو ترجیح دیکر قیاس کو ترک کر کے فسادِ صوم کا حکم لگا دیا ہے۔ نیز اسی طرح حنفیہ نے نصِ صریح کی وجہ سے خروجِ دم اور استخراجِ دم دونوں کے حق میں اس قیاس کو ترک کر کے ناقضِ طہارت کا حکم لگایا ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

دلیل ۲ ش ۲۱۲ وقد روی ذلک عن جماعۃ من المتقدمین الخ سے باب کے اخیر تک بعض صحابۂ کرام کا عمل اور فتویٰ پیش کیا جارہا ہے۔ کہ دورِ نبوت کے بعد حضرات صحابۂ کرام یہی حکم بتلایا کرتے تھے کہ جو شخص بالقصد قے، کرے اس پر قضاء لازم اور جو بالقصد قے، نہ کرے بلکہ بلا اختیار قے ہو جائے اس پر قضاء لازم نہیں ہے۔ حضرت مصنفؒ نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے اس مضمون کے فتویٰ کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۲۷ ذیقعدہ ۱۴۱۰ھ

www.besturdubooks.net

باب الصائم یحتجم

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ بحالت صوم پچھنے لگانا اور لگوانا کیسا ہے۔؟ کیا اس سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے یا مکروہ ہوتا ہے۔ یا نہ فاسد اور نہ ہی مکروہ بلکہ بلا کراہت جائز ہوجاتا ہے۔ تو اس کے بارے میں علامہ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۲۹۱ ج۱ علامہ بدر الدین محمود بن احمدؒ نے عمدۃ القاری ص۳۹ ج۱۱ علامہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۸ ج۴ علامہ محمد یوسف صاحب بنوریؒ نے معارف السنن ص۲۴۸ ج۵ حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحبؒ نے اوجز المسالک ص۴۵ ج۳ میں قدرے فرق کے ساتھ تین مذاہب نقل فرمائے ہیں

مذہب ۱ حضرت امام احمد بن حنبلؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، امام اوزاعیؒ، مسروق بن اجدعؒ، محمد بن سیرینؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک پچھنے لگانے والے اور لگوانے والے دونوں کا روزہ فاسد ہوجاتا ہے۔ اور دونوں پر قضاء لازم ہوتی ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ان الحجامۃ تفطر الصائم حاجمًا کان او محجومًا الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام ابراہیم نخعیؒ، عطاء بن یسارؒ، عکرمہؒ، زید بن اسلمؒ، قاسم بن محمدؒ، ابو العالیہ وغیرہ کے نزدیک پچھنے لگانے اور لگوانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ بلکہ بلا کراہت جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ بدایۃ المجتہد ص۲۹۱ ج۱ اوجز المسالک ص۴۵ ج۳ میں نقل کیا گیا ہے کہ حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام سفیان ثوریؒ کے نزدیک حجامت مفسد صوم تو نہیں لیکن مکروہ ہے۔ حضرت امام طحاویؒ نے وخالفھم فی ذلک اٰخرون کے مصداق میں ان لوگوں کو بھی شامل فرمایا ہے۔ اس لئے ہم

www.besturdubooks.net

دلائل پیش کرنے میں مذہب ۱ اور مذہب ۲ کو فریق ثانی قرار دیں گے۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جن میں حاجم ومحجوم دونوں کے روزے فاسد ہوجانے کا ذکر ہے۔ حضرت مصنفؒ نے "افطر الحاجم والمحجوم" کے مضمون کی روایات کو سات صحابۂ کرام سے بارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عائشہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت معقل بن سنان اشجعیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت عبدالرحمٰن بن غنم اشعریؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت ثوبانؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۶ حضرت شداد بن اوس سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۷ حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے صاف لفظوں میں اس کا ثبوت ہے کہ حجامت مفسدِ صوم ہے۔

فریق اوّل کی دلیل کا جواب

ص ۳۴۹ س ۱۴ وقالوا ليس فيما رويتموه عن النبي صلى الله عليه وسلم الخ سے تقریباً اکتیس ۳۱ سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کا مفصل جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ کا قول افطر الحاجم والمحجوم الحدیث سے حجامت، فسادِ صوم پر دلیل نہیں بن سکتی۔ اس لئے کہ یہاں پر لفظ افطار اپنے اصلی معنی پر نہیں ہے۔ بلکہ معنی مجازی پر محمول ہے۔ جیساکہ عرب کا مقولہ "فسق القائم" ہیں قیام علتِ فسق نہیں، بلکہ علتِ فسق کوئی دوسری چیز ہے۔ مثلاً قیام الی شرب الخمر، قیام الی السرقہ، قیام الی الزنا وغیرہ میں علتِ فسق قیام نہیں ہے۔ بلکہ شربِ خمر، سرقہ، زنا وغیرہ ہیں جو بلفظ عبارت میں

www.besturdubooks.net

موجود نہیں ہے۔ اسی طرح افطر الحاجم والمحجوم میں بھی علت فطر حجامت نہیں ہے۔ بلکہ کوئی دوسری چیز ہے۔ اور وہ دوسری شئی کیا ہے؟ تو اس بارے میں دو قسم کی روایات ہمارے سامنے آتی ہیں۔

قسم ۱ ص ۲۴۹/۲۹ وقد روی عن الشعث الخ سے بیان کی جارہی ہے۔ یعنی پہلی قسم کی روایات وہ ہیں جن میں حضور نے اس حاجم و محجوم کے بارے میں افطر الحاجم والمحجوم فرمایا ہے۔ جو حجامت کے وقت غیبت کر رہے تھے۔ تو یہاں پر "افطر" کہنے کی علت غیبت ہے۔ نہ کہ حجامت۔ اور "افطر" بمعنی حبط ثوابہ کے ہوگا۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ روزہ اس طرح فاسد ہوجاتا ہے۔ کہ بعد میں قضاء کرنا لازم ہوجائے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ اجر و ثواب سے محروم ہوجانے کی وجہ سے روزہ نہ رکھنے کے درجہ میں ہوجاتا ہے۔

قسم ۲ ص ۲۵/۲ وقد روی عن جماعۃ الخ سے دوسری قسم کی روایات پیش کی جارہی ہیں۔ کہ صحابہؓ کرام اور اجلّہ تابعین کی ایک بڑی تعداد نے افطر الحاجم والمحجوم میں علت فطر ضعف اور کمزوری کو ثابت کیا ہے۔ کہ درحقیقت فسادِ صوم کی شکل یوں ہوتی ہے کہ پچھنے لگوانے کی وجہ سے بسا اوقات کمزوری اتنی آجاتی ہے کہ روزہ توڑ دینا پڑ جاتا ہے۔ چنانچہ حضرت ابو سعید خدریؓ حضرت انس بن مالکؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ فسادِ صوم کی علت ضعف ہی کو بتلاتے ہیں۔ اور یہی علت اجلّہ تابعین میں سے ابو قلابہؒ، ابو العالیہؒ، عامر شعبیؒ، ابراہیم نخعی، سالم بن عبداللہ، مجاہد وغیرہ نے بھی بتلائی ہے۔ مگر یہ علت صرف محجوم کے حق میں صحیح ہو سکتی ہے، حاجم کے حق میں ثابت نہ ہوگی۔ اور پہلی قسم کی روایات سے حاجم و محجوم دونوں کے حق میں فطر کا معنی مجازی ثابت ہوجاتا ہے۔ اور بعض لوگوں نے اس طرح بھی علت بیان کی ہے کہ حاجم اپنے منہ سے محجوم کے مقامِ حجامت سے خون چوس کر نکالتا ہے جس سے روزہ فاسد ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

www.besturdubooks.net

اس طریقہ سے دونوں کی طرف افطار کی نسبت صحیح ہو جائے گی۔ اور حجامت کا مفسدِ صوم نہ ہونا بھی ثابت ہو جائے گا۔ اس لئے کہ بے شمار روایات سے حضورؐ کا بحالت صوم حجامت کرانا ثابت ہے۔ اور دونوں طرف کی روایات میں تطبیق کی یہی شکل ہو سکتی ہے۔

فریق ثانی کے دلائل ان کی طرف سے حجامت کے مفسدِ صوم نہ ہونے سے متعلق دو دلیلیں پیش کی جارہی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۳۵۰ س ۱۱ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اباحۃ الحجامۃ للصائم الخ سے تقریباً سولہ سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے پہلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ بے شمار روایات سے حضورؐ کا بحالت صوم اپنے جسمِ اطہر میں پچھنا لگوانا ثابت ہے۔ اور حضورؐ کی حجامت کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے تین صحابۂ کرامؓ سے دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عباس بن عبدالمطلبؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت انسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے ثابت ہے کہ حضورؐ نے اپنی حجامت فرمائی ہے۔ اور اگر حجامت ممنوع اور مفسدِ صوم ہوتی تو حضورؐ ہرگز اپنے حجامت نہ لگواتے۔ معلوم ہوا کہ حجامت بنفسہٖ مفسدِ صوم نہیں ہے۔

دلیل ۲ نظر طحاوی ص ۳۵۱ س ۸ واما وجھہ من طریق النظر فانا رأینا خروج الدم اغلظ احوالہ الخ سے باب کے آخر تک نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ خروجِ دم ناقضِ طہارت ہے۔ اسی طرح نجاست من السبیلین بھی بالاتفاق ناقضِ طہارت ہے۔ اور خروج نجاست من السبیلین کسی کے نزدیک مفسدِ صوم

www.besturdubooks.net

نہیں ہے۔ جس طرح خروج نجاست من السبیلین مفسدِ صوم نہیں ہے۔ تو اسی طرح خروج دم بالحجامۃ بھی مفسدِ صوم نہ ہوگا۔ نیز جس طرح فصد کے ذریعہ سے رگوں سے خون نکالنا مفسدِ صوم نہیں ہے۔ اسی طرح حجامت کے ذریعہ سے خون نکالنا بھی مفسدِ صوم نہ ہوگا۔ یہی ہمارے علمار ثلاثہ کا مسلک ہے۔ حضرت سالم بن عبداللہ اور قاسم بن محمد بھی اسی کے قائل ہیں۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

باب الرَّجُل یصبح فی یوم من شہر رمضانَ جُنبًا ھَل یصوم ام لا؟

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ اگر کوئی شخص ماہِ مبارک کی رات میں جنبی ہو جاتا ہے۔ اور بغیر غسل کے حالتِ جنابت ہی میں صبح کر لیتا ہے تو اس کا روزہ صحیح ہوگا یا نہیں؟

تو اس کے متعلق عمدۃ القاری ج۱۱ ص۶، اوجز المسالک ج۳ ص۱۶، معارف السنن ج۵ ص۱۰، المغنی لابن قدامہ ج۳ ص۳۶، تحفۃ الاحوذی ج۲ ص۵۹، نووی ج۱ ص۳۵۴ میں قدرے فرق کے ساتھ سات مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔ ان ساتوں مذاہب میں سے دو کے متعلق امام طحاویؒ نے یہاں پر بحث فرمائی ہے۔ اور ہم بھی انہیں دونوں مذاہب سے متعلق بحث کریں گے۔ لیکن مزید افادہ کے لئے ساتوں مذاہب کو نقل کر دینا مناسب سمجھتے ہیں۔

مذہب ۱ علامہ ابن حزم ظاہری کے نزدیک اگر غسل سے قبل سورج طلوع ہو جائے تو روزہ صحیح نہ ہوگا بلکہ باطل ہو جائے گا۔

مذہب ۲ امام حسن بن صالح کے نزدیک اگر حالتِ جنابت میں صبح ہو جائے تو روزہ رہیگا۔ مگر فرض روزہ قضار کرنا مستحب ہوگا۔ اور نفل کی قضار کی ضرورت نہیں۔

مذہب ۳ امام عطا بن ابی رباحؒ، سالم بن عبد اللہ وغیرہ کے نزدیک اس دن کا روزہ مکمل کرنا اور بعد میں ایک روزہ قضاء کرنا لازم ہوگا۔

مذہب ۴ امام حسن بصریؒ، حسن بن حیؒ وغیرہ کے نزدیک نفل روزہ صحیح ہوجاتا ہے، اور فرض روزہ باطل ہوجائے گا۔ اس کی قضاء لازم ہوگی۔

مذہب ۵ امام طاؤس بن کیسانؒ، ابراہیم نخعیؒ، عروہ بن الزبیرؒ وغیرہ کے نزدیک جان بوجھ کر طلوع فجر تک غسل کو مؤخر کرنے سے روزہ صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر نوم کی غفلت یا نسیان کی وجہ سے تاخیر ہوجائے تو روزہ صحیح ہوجائے گا۔

مذہب ۶ حضرت اسامہ بن زیدؓ، حضرت فضل بن عباسؓ، حضرت ابوہریرہؓ کے نزدیک غسل کو طلوع فجر تک مؤخر کرنے سے ہر حال میں روزہ صحیح نہ ہوگا۔ اس کی قضاء لازم ہوگی۔ مگر حضرت ابوہریرہؓ نے اس سے رجوع کرلیا تھا۔ اور حضرت امام طحاویؒ نے اس مذہب کی طرف اور ما قبل کے ہر اس شخص کی طرف فذہب ذاھبون الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔ جو فی الجملہ عدم صحتِ صوم کے قائل ہیں۔

مذہب ۷ حضرت علیؓ، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابو الدرداءؓ، حضرت ابوذر غفاریؓ، حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام اوزاعیؒ، امام سفیان ثوریؒ، اسحاق ابن ابراہیمؒ، اسمٰعیل بن علیہؒ، لیث بن سعدؒ، ابو ثورؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک ہر حال میں اس کا روزہ صحیح ہوجائے گا۔ چاہے جان بوجھ کر غسل میں تاخیر کی ہو یا نوم کی غفلت اور نسیان وغیرہ کی وجہ سے تاخیر ہوگئی ہو ہر حال میں اس کا روزہ صحیح اور درست ہوجاتا ہے۔ اور انہیں لوگوں کی طرف حضرت مصنفؒ نے وخالفھم فی ذلک آخرون الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

besturdubooks.net

اور ہم بحث کرنے کے لئے مذہب ۲ کو فریق ثانی قرار دیں گے۔ اور مذہب ۱ اور ہر اس شخص کو فریق اول قرار دیں گے جو فی الجملہ عدم صحت صوم کا قائل ہے۔ اب ہم اولاً فریق اول کی دلیل پیش کریں گے۔ اس کے بعد اس کا جواب دیں گے۔ پھر فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں قائم کریں گے۔ اور دلیل ۱ کے بعد ایک اشکال و جواب پھر نظر کے تحت دلیل ۲ قائم کر کے باب ختم کریں گے۔

فریق اول کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی روایت ہے۔ جس میں یہ تفصیل ہے کہ مدینۃ المنورہ میں مروان ابن حکم کی امارت کے زمانہ میں حضرت ابو ہریرۃؓ نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ جو بحالت جنابت بغیر غسل کے صبح کرے گا اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ تو مروان ابن حکم نے ابوبکر بن عبد الرحمٰن اور عبد الرحمٰن بن الحارث کو اُم المؤمنین حضرت عائشہؓ اور اُم المؤمنین حضرت ام سلمہؓ کے پاس تحقیق کے لئے بھیجا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ابو ہریرۃؓ نے صحیح بات نہیں کہی، اس لئے کہ حضورؐ نے خود بغیر غسل صبح کر لی تھی، اور صبح صادق کے بعد غسل فرما کر روزہ رکھ لیا تھا پھر حضرت ام سلمہؓ سے معلوم کرنے پر انہوں نے بھی یہی جواب دیا تھا۔ اور اس وقت حضرت ابو ہریرۃؓ کا قیام مقام عقیق میں تھا۔ مروان نے ابوبکر بن عبد الرحمٰن اور عبد الرحمٰن بن الحارث (باپ بیٹا) دونوں کو حضرت ابو ہریرۃؓ کے پاس یہ خبر لیکر بھیجا اور خبر ملنے پر حضرت ابو ہریرۃؓ نے فرمایا کہ حضرات امہات المؤمنین ہم سے زیادہ اس مسئلہ کو جان سکتی ہیں۔ مجھے فضل بن عباسؓ نے حضورؐ سے یہ حدیث بیان کی ہے۔ اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور اس تفصیلی روایت کا آخری ٹکڑا کہ فضل بن عباسؓ نے مرفوعاً یہ حدیث شریف مجھ سے بیان کی ہے۔ اس سے فریق اول اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

جواب ان کی دلیل کا جواب خود ان روایات کے سیاق وسباق میں ہے۔

www.besturdubooks.net

کہ اس قسم کے مسائل کا تعلق ازواجِ مطہرات کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور ازواجِ مطہرات میں سے حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ نے صاف الفاظ میں واضح کر دیا کہ بغیر غسل کے طلوعِ فجر ہو جانے کی وجہ سے روزہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور خود اس حدیث شریف کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ازواجِ مطہرات اس مسئلہ کو ہم سے زیادہ جانتی ہیں کہ راوی خود اس پر اعتماد نہیں کر رہا ہے۔ تو ان تمام کمزوریوں کے باوجود اس روایت سے کس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جا رہی ہیں۔ اور دلیل ۱ کے بعد ایک اشکال و جواب بھی پیش کریں گے۔

دلیل ۱

ص۳۵۱ س۱۱ فقالوا یغتسل ویصوم یومہ ذلك وذھبوا فی ذلك الی ما رویناہ فی الفصل الاول عن عائشۃ وام سلمۃؓ الخ سے تقریباً بتیس۳۲ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جا رہی ہے کہ فصلِ اوّل کی ہم مضمون روایات حضرت عائشہؓ سے تیرہ۱۳ سندوں کے ساتھ پیش کی جا رہی ہیں۔ جن میں اس کی وضاحت موجود ہے کہ حضورؐ نے خود بغیر غسل کے صبح کی ہے۔ اور اس کے بعد غسل کر کے فجر کی نماز ادا فرمائی اور دن میں روزہ رکھا ہے۔ اور اس مضمون کی روایت حضرت ام سلمہؓ سے بھی مروی ہے۔ اور حضرت مصنفؒ نے حضرت ام سلمہؓ کی روایت کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور جب متواتر سندوں کے ساتھ یہ روایت مروی ہے کہ بغیر غسل صبح ہو جانے کی وجہ سے صحتِ صوم میں کوئی فرق نہیں آتا ہے تو ہم کو ان روایات کی مخالفت کی گنجائش نہ ہوگی۔ بلکہ اس کو تسلیم کر کے صحتِ صوم پر حکم کو ثابت کرنا لازم ہوگا۔

اشکال

ص۳۵۱ س۱۴ فکان من حجۃ اھل المقالۃ الاولیٰ علیھم فی ذلك الخ سے

www.besturdubooks.net

تقریباً چار سطروں میں فریق اوّل کی طرف سے ایک اشکال پیش کیا جارہا ہے۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی مذکورہ روایات میں جو صحت صوم کا ذکر ہے وہ حضورؐ کی ذات کے ساتھ ہے۔ اور فصلِ اول میں حضرت فضل بن عباسؓ کی روایت میں عدمِ صحت صوم کا جو ذکر ہے وہ حضورؐ کے علاوہ امت کے حق میں ہے۔ اس تطبیق سے دونوں قسم کی روایات کو صحیح قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس لئے صحتِ صوم کا حکم امت کیلئے عام نہ ہوگا۔

جوابات مذکورہ اشکال کے دو جواب دئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ ص ۳۵۳ س ۷ فکان من الحجۃ للآخرین علیہم ان ابا ھریرۃ ھو الذی روی حدیث الفضل الخ سے تقریباً دو سطروں میں یہ جواب دیا جارہا ہے کہ حضرت فضل بن عباسؓ کی روایت کو حضرت ابوہریرہؓ نے روایت فرمایا ہے۔ اور خود حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا کہ فضل بن عباسؓ کی روایت سے حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی روایت زیادہ اولیٰ ہے۔ اور حضرت ابوہریرہؓ نے خود اپنے فتویٰ سے رجوع کرکے صحت صوم کی روایت کو اختیار کرلیا ہے۔ لہٰذا جب راوی خود اپنی روایت پر اعتماد نہیں کر رہا ہے تو وہ دوسروں کے لئے کیا حجت بن سکے گی۔

جواب ۲ ص ۳۵۳ س ۹ وحجۃ اُخریٰ انا قد وجدنا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مایدل علیٰ ان حکم الناس فی ذلک ایضاً کحکمہ الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں دوسرا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی روایات کو حضورؐ کے ساتھ خاص کرنا صحیح نہ ہوگا۔ بلکہ حضورؐ اور تمام امت کا حکم اس میں یکساں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضورؐ کے پاس ایک آدمی نے آکر اپنا حال بیان کیا کہ حالت جنابت میں بغیر غسل کے طلوع فجر ہوگیا ہے تو حضورؐ نے فرمایا کہ خود میں بھی حالتِ جنابت میں صبح کرلیتا ہوں۔ اور طلوعِ

www.besturdubooks.net

فجر کے بعد غسل کر کے دن میں روزہ رکھ لیتا ہوں۔ تو اس پر اس آدمی نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ کی بات ہی الگ ہے۔ آپ ہماری طرح نہیں ہیں۔ آپ کے ماقبل و مابعد کا گناہ معاف ہے۔ حضورؐ نے اس آدمی پر ناراض ہوکر ارشاد فرمایا کہ میں تم سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا ہوں۔ اور تم سے زیادہ متقی اور تقویٰ کی باتوں کو جانتا ہوں۔ اب حضورؐ کے اس فرمان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حکم حضورؐ کی ذات کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ بلکہ تمام امت کے لئے بھی عام ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ نظر طحاوی

ص۳۵۳ س۱۴ واما وجھہ من طریق النظر فی ذٰلک الخ سے باب کے اخیر تک نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جا رہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ یہاں دو چیزوں پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ (۱) حالتِ صوم میں جنابت کا طاری ہو جانا۔ مثلاً بحالتِ صوم سوتے ہوئے احتلام ہو جائے۔

(۲) حالتِ جنابت میں روزہ کا طاری ہو جانا۔ مثلاً رات میں روزہ کی نیت کر لی تھی مگر بحالتِ جنابت صبح ہوگئی۔ تو کیا ان دونوں کا حکم یکساں ہے یا الگ الگ۔ تو ہم نے دیکھا کہ حالتِ صوم میں جنابت طاری ہونے سے بالاتفاق روزہ باقی رہتا ہے فاسد نہیں ہوتا۔ تو کیا حالتِ جنابت میں روزہ طاری ہونے سے روزہ باقی رہے گا یا نہیں؟ اس کے بارے میں بہت سی اشیاء میں ہمارا تجربہ ہے کہ جو چیز دخول فی الصوم کے وقت میں روزہ کو فاسد کر دیتی ہے وہی صوم کی حالت میں طاری ہو جانے سے بھی روزہ کو فاسد کر دیتی ہے۔ مثلاً حیض اور نفاس ہیں یہ دونوں دخول فی الصّوم کے وقت بھی روزہ کو فاسد کر دیتی ہیں، اور روزہ کی حالت میں پیش آنے سے بھی روزہ کو فاسد کر دیتی ہیں۔ لہٰذا اس سے یہ اصول نکل آیا کہ جو چیز اثناء صوم مفسد ہوتی ہے وہی

www.besturdubooks.net

ابتدار صوم میں بھی مفسد ہوتی ہے۔ اور جو چیز اثنار صوم میں مفسد نہیں ہے وہی ابتدار میں بھی مفسد نہ ہوگی۔ لہٰذا جب اثنار صوم جنابت طاری ہونے سے بالاتفاق روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے تو ابتدار صوم میں پیش آنے سے بھی روزہ فاسد نہ ہوگا۔ لہٰذا بغیر غسل کے جنابت کی حالت میں طلوع فجر ہو جانے سے روزہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ روزہ بحالہ باقی رہے گا۔ اور یہ قیاس حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی روایت کے موافق بھی ہے۔ اور یہی ہمارے علمار کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

بابُ الرّجلِ فی الصّیام تطوّعًا ثمّ یفطر

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ نفل روزہ شروع کرنے کے بعد لازم اور واجب ہو جاتا ہے یا شروع کرنے کے بعد تکمیل کرنے اور توڑ دینے میں اختیار ہے؟ نفل نماز کے بارے میں بھی اسی طرح کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ تو اس کے متعلق علامہ بدرالدین محمود بن احمدؒ نے عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۷۹، علامہ موفق الدین ابن قدامہ نے المغنی ج ۳ ص ۱۵۴، علامہ ابن رُشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۲۲۱، علامہ محمد یوسف بنوریؒ نے معارف السنن ج ۵ ص ۱۵۴ حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحبؒ نے اوجز المسالک ج ۴ ص ۲۷۰، حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فتح الباری ج ۴ ص ۲۱۲، امام یحییٰ بن شرفؒ نے نووی ج ۱ ص ۳۶۴ میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ا حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام سفیان ثوریؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ، مجاہد بن جبرؒ، طاؤس بن کیسانؒ، عطار بن ابی رباحؒ وغیرہ کے نزدیک نفل روزہ شروع کرنے کے بعد تکمیل واجب اور لازم نہیں ہوتی۔ بلکہ توڑ دینے اور تکمیل کرنے میں اختیار ہے۔ لہٰذا عذر یا بلا عذر توڑ دینے سے قضار لازم نہ ہوگی۔ اسی طرح نفل نماز کا حکم بھی ہے۔ اور یہی لوگ کتاب

www.besturdubooks.net

کے اندر فذہب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرات صحابۂ کرام میں سے حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر بن الخطابؓ حضرت علی بن ابی طالبؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت جابر ابن عبداللہؓ، ام المومنین حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ کے نزدیک اور ائمہ مجتہدین میں سے حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، ابراہیم نخعیؒ، حسن بصریؒ سعید بن جبیرؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ وغیرہ کے نزدیک نفل روزہ شروع کرنے کے بعد لازم اور واجب ہوجاتا ہے۔ اگر تکمیل سے پہلے توڑدے گا تو قضا واجب ہوجاتی ہے۔ اور یہی حکم نفل نماز سے متعلق بھی ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون فقالوا علیہ قضاء یوم مکانہ الخ کے مصداق ہیں۔ البتہ امام مالکؒ کے متعلق المغنی ص۹۹ ج۳ اور معارف السنن ص۱۴۲ ج۵ میں نقل کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک قضاء لازم نہیں ہے۔ مگر کتب مالکیہ میں سے بدایۃ المجتہد ص۳۱۱ ج۱ میں نقل کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک قضاء لازم ہے۔ اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فتح الباری ص۲۱۲ ج۴ میں نقل فرمایا ہے کہ اگر بلا عذر نفل روزہ توڑدیا جائے تو قضاء لازم ہوتی ہے۔ اور اگر کسی عذر کی وجہ سے توڑدیا جائے تو قضاء لازم نہیں ہوتی۔ اور حنفیہ کے نزدیک عذر کی وجہ سے توڑدیا جائے یا بلا عذر دونوں صورتوں میں قضاء واجب ہوجاتی ہے۔ حافظ کی بات زیادہ محقق اور وقیع معلوم ہوتی ہے۔

دلائل

حضرت امام طحاویؒ نے فریقین کے دلائل پیش کرنے میں عبارت کے تحت جو روایات نقل فرمائی ہیں وہ بظاہر بے ترتیب اور الجھی ہوئی معلوم ہوتی ہیں ہم انشاء اللہ تعالیٰ اختصار کے ساتھ بالترتیب پیش کرنے کی کوشش کررہے ہیں۔ کہ اولاً فریق اول کی دلیل پھر اس کا مفصل جواب پھر فریق ثانی

www.besturdubooks.net

کی طرف سے ایک دلیل اور اس پر ایک اشکال وجواب۔ پھر فریق ثانی کی طرف سے دوسری دلیل پھر فریق ثانی کی طرف سے نظر طحاوی کے تحت تیسری دلیل اور اس پر اشکال اور اس کے دو جوابات۔ پھر فریق ثانی کی طرف سے چوتھی دلیل قائم کر کے باب ختم کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں سماک بن حرب کے شاگرد حماد بن سلمہؒ کے طریق سے حضرت ام ھانی بنت ابی طالبؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے کوئی پینے کی چیز پیکر حضرت ام ھانی کو پینے کے لئے دیدیا۔ اور حضرت ام ھانیؓ نے پی لینے کے بعد فرمایا کہ یا رسول اللہؐ میں روزہ سے ہوں مگر آپ کا جھوٹا مسترد کر دینے کو پسند نہیں کیا حضورؐ نے فرمایا کہ اگر قضاء رمضان ہے تو بعد میں اس کی جگہ ایک روزہ رکھ لینا۔ اور اگر نفل روزہ ہے تو تم کو اختیار ہے کہ دل چاہے قضاء کر لو، دل نہ چاہے تو قضاء کی ضرورت نہیں ہے۔ اس روایت سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ نفل روزہ رکھ لینے کے بعد تکمیل سے پہلے توڑ دینا جائز ہے اور قضاء کرنا بھی لازم نہیں ہے۔

جواب ص ۳۵۲ / س ۲۱ وکان من الحجۃ لھم علی اھل المقالۃ الاولی ان حدیث ام ھانی انما رواہ کما ذکر واحماد بن سلمۃؒ وقد رواہ غیرہ ممن لیس فی الضبط بدونہ علی خلاف ذلک الخ سے تقریباً پندرہ سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ام ھانیؓ کی روایت کا مدار الاسناد سماک بن حرب ہے۔ اور سماک بن حرب کے چار شاگردوں نے اس روایت کو نقل کیا ہے۔

(۱) حماد بن سلمہؒ (۲) قیس بن الربیع (۳) ابو عوانہ (۴) ابو الاحوص۔

ان میں سے حماد بن سلمہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں فقال ان کان من

www.besturdubooks.net

قضاء یوم من رمضان فصومی یومًا مکانہ، وان کان تطوعًا فان شئت فاقضیہ وان شئت فلا تقضیہ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر نفل روزہ ہے تو توڑ دینے کے بعد قضاء واجب نہیں ہے۔ اور قیس بن الربیع اور ابو عوانہ اور ابو الاحوص کی روایت کے الفاظ اس کے خلاف ہیں۔ اس میں مذکورہ الفاظ کے بجائے اتقضین شیئًا من رمضان قالت لا قال فلا یضرک اور فلا بأس کے الفاظ آئے ہیں۔ یعنی اگر قضاء رمضان نہیں ہے بلکہ نفل روزہ ہے تو فاسد کر دینے کی وجہ سے تم گنہگار نہیں ہو گی۔ مگر یہ عبارت اس کی جگہ ایک روزہ کی قضاء واجب ہونے کی منافی نہیں ہے۔ لہٰذا سماک بن حرب کے شاگردوں کے اختلاف کی وجہ سے حضرت ام ھانیؓ کی روایت مضطرب ہو گئی ہے۔ اور جب حضرت ام ھانیؓ کی روایت میں اضطراب واقع ہو چکا ہے تو اس سے استدلال درست نہ ہو گا۔ بلکہ استدلال کے لئے دوسری روایت تلاش کرنے کی ضرورت ہو گی۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے ماقبل میں ذکر کردہ طریقہ سے چار دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱ ص ۳۵۰ س ۲ ثم نظرنا ھل روی عن غیرہ مما فیہ دلالۃ علی شیٔ من ذلک الخ سے تقریبًا ساڑھے تین سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ما پیش کی جارہی ہے۔ اور اس دلیل کو دلیل قرار نہ دے کر ماقبل کے جواب کے لئے مؤید قرار دی جا سکتی ہے۔ مگر ہم حلِ عبارت کی آسانی کیلئے مستقل دلیل قرار دے رہے ہیں۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ام ھانیؓ کی روایت میں اضطراب واقع ہو چکا ہے۔ اور ہم نے غیر مضطرب روایت تلاش کی تو حضرت عائشہؓ کی واضح روایت مل گئی۔ وہ فرماتی ہیں کہ میں اور حضرت حفصہؓ دونوں نے نفل روزہ

www.besturdubooks.net

رکھ لیا تھا۔ اتفاق سے ھدیہ میں کچھ کھانے کی چیز آئی ہم دونوں نے روزہ توڑ کر اس میں سے کھا لیا۔ حضورؐ کی تشریف آوری پر ہم نے واقعہ بتلایا تو حضورؐ نے فرمایا اس کی جگہ دوسرا روزہ قضاء کر لینا۔ اب اس روایت سے نفل روزہ کا حکم واضح ہو گیا کہ توڑ دینے سے قضاء واجب ہو جاتی ہے۔ لہٰذا حاصل یہ ہو گا کہ نفل روزہ اپنے اختیار سے توڑ دینا تو جائز ہے مگر اس کی قضاء کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

اشکال ص۳۵۴ س۲ فکان مما یحتج به اهل المقالة الاولیٰ فی فساد هذا الحدیث الخ سے تقریباً نو سطروں میں اشکال پیش کیا جا رہا ہے۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت کا مخرج الاسناد حضرت امام ابن شہاب زہریؒ ہے۔ اور زہری کا استاد اس حدیث میں عروہ بن زبیرؒ کو بتلایا گیا ہے لیکن امام زہری خود فرماتے ہیں کہ میں نے یہ حدیث عروہ سے نہیں سنی۔ بلکہ سلیمان بن عبد الملک کے زمانہ میں مجھ سے کسی نے بیان کیا ہے۔ مگر امام زہری اس شخص کا نام نہیں بتلا رہے ہیں۔ اب معلوم نہیں کہ امام زہری اس کا نام کیوں نہیں بتلا رہے ہیں۔ اور اس واسطہ کو حذف کر کے زہری سے نیچے کے رُواۃ میں سے کسی نے زہری عن عروۃ کہدیا ہے۔ جس سے دھوکہ ہو سکتا ہے۔ کہ زہری نے عروہ سے سُنا ہے۔ اور امام مالکؒ اس روایت کو زہریؒ سے اس طرح نقل کرتے ہیں مالك عن ابن شهاب ان عائشةؓ وحفصةؓ اصبحتا صائمتین۔ لہٰذا فساد اسناد کی وجہ سے حضرت عائشہؓ کی روایت قابلِ استدلال نہ ہو گی۔

جواب ص۳۵۵ س۱ وقد روی فی ذلك عن عائشةؓ ایضاً من غیر هذا الوجه الخ سے تقریباً چھ سطروں میں یہ جواب دیا جا رہا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت صرف ابن شہاب زہریؒ سے مروی نہیں ہے بلکہ دوسری سندوں سے بھی یہ روایت مروی ہے۔ ان میں ایک امام الجرح والتعدیل یحییٰ بن سعید

www.besturdubooks.net

القطان سے مروی ہے۔ اور یحییٰ بن سعید کے دو شاگرد ہیں۔ (۱) جریر بن حازمؒ (۲) حماد بن زیدؒ۔ جریر بن حازم نے اس روایت کو "عن یحییٰ بن سعید عن عمرۃ عن عائشہؓ" کے طریق سے سند متصل کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور حماد بن زیدؒ نے یحییٰ بن سعید پر موقوف نقل فرمایا۔ یا عمرۃ بنت عبد الرحمنؒ کا ذکر نہیں فرمایا۔ لیکن موقوف ہونے کی وجہ سے جو جہالت تھی وہ جریر بن حازم کی روایت سے مرتفع ہوجاتی ہے۔ لہٰذا اگر حضرت عائشہؓ کی روایت ابن شہابؒ کی سند سے معتبر نہیں ہے تو یحییٰ بن سعید کی سند سے معتبر ہوجاتی ہے۔ اور یہی اصل روایت ہے۔ اس لئے اشکال معتبر نہ ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل ۲

ص ۲۵۵ س ۱۳ وقد روی عن عائشۃؓ ایضا فی ھذا من غیر ھذا الوجہ الخ سے تقریبا ساڑھے سات سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے دلیل ۲ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام محمد بن ادریس شافعیؒ حضرت عائشہؓ کی روایت کو "عائشہ بنت طلحہ" سے اس طرح نقل فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ہم نے ایک مرتبہ حیس (حریرہ جو پنیر، کھجور، آٹا، گھی وغیرہ ملا کر بنایا جاتا ہے) حضورؐ کے لئے چھپا کر رکھ لیا۔ جب حضورؐ تشریف لائے ہم نے خدمت میں پیش کیا تو حضورؐ نے فرمایا کہ میں نے روزہ کا ارادہ کرلیا تھا مگر اب کھالیتا ہوں۔ اور اس کی جگہ دوسرا قضاء کروں گا۔ اس روایت سے صوم نفل کے فساد سے وجوب قضاء کا حکم واضح ہوچکا ہے۔ تو اگر حضرت عائشہؓ کی روایت عروہ اور عمرہ کے طریق سے موقوف مان لی جائے تو عائشہ بنت طلحہ کے طریق سے متصل ہے۔ نیز ام ہانیؓ کی روایت اپنی جگہ وجوب قضاء کے منافی نہیں ہے۔

دلیل ۳ نظر طحاوی

ص ۲۵۵ س ۱۴ واما النظر فی ذلک فانا قد رأینا اشیاء تجب علی العباد بایجابھم الخ سے تقریبا چار سطروں میں نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے

بہت سے امور کو ایسا دیکھا ہے کہ جب بندہ اپنے اوپر ان امور کو الفاظِ نذر (اللہ تعالیٰ کے لئے فلاں کام میرے اوپر لازم ہے) کے ذریعہ لازم کر لیتا ہے تو بندہ پر اس کا ایفاء واجب ہو جاتا ہے۔ اور یہ حکم متفق علیہ ہے۔ جیسا کہ نماز، روزہ، صدقہ، حج، عمرہ وغیرہ کہ ان میں سے کسی بھی عبادت کو اگر کوئی شخص اپنے اوپر لازم کرے گا تو اس کی تکمیل اس پر لازم ہو جاتی ہے۔
اب ایک اصول پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ بندہ جو اَمر اپنے اوپر لازم کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) لزوم قولی مثلاً الفاظِ نذر کے ذریعہ سے کوئی اَمر اپنے اوپر لازم کر لیا جائے (۲) لزوم فعلی مثلاً کسی اَمر کو تکمیل کے ارادہ سے شروع کر دیا جائے تو لزوم قولی کی وجہ سے بالاتفاق تکمیل واجب ہو جاتی ہے۔ اور لزوم فعلی میں اختلاف واقع ہوا ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ جب لزوم قولی میں کام شروع کرنے سے پہلے محض زبان سے کہہ دینے کی وجہ سے تکمیل واجب ہو جاتی ہے تو لزوم فعلی جس میں باقاعدہ کام شروع کر دیا گیا ہے اس کی وجہ سے بطریق اولیٰ تکمیل واجب ہو جائیگی۔
نیز امرِ اختلافی کے حل کے لئے بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس کو امرِ اتفاقی پر قیاس کر لیا جائے۔ لہٰذا نفل روزہ شروع کر دینے کے بعد فاسد کر دینے کی وجہ سے قضاء لازم ہوگی۔ نیز نماز، روزہ، زکوٰۃ، صدقہ، حج، عمرہ وغیرہ میں سے کسی کو اگر لزوم قولی سے لازم کر لیا جائے تو بالاتفاق اس کی تکمیل واجب ہو جاتی ہے۔ اور مذکورہ امور میں سے حج وعمرہ کو اگر لزوم فعلی کے ذریعہ سے لازم کر لیا جائے یعنی امور حج یا عمرہ شروع کر دیا جائے تو تکمیل سب کے نزدیک لازم ہے۔ کما فی الاوجز ص۲۶۷ ج۳۔ تو جب نفلی حج وعمرہ کو شروع کر دینے سے تکمیل لازم ہوتی ہے اور فاسد کرنے سے قضاء لازم ہو جاتی ہے۔ تو اسی درجہ کی عبادات نماز، روزہ وغیرہ بھی لزوم فعلی سے لازم ہو جائیں گی اور فاسد کر دینے سے قضاء لازم ہو جائے گی۔

www.besturdubooks.net

اشکال ص ۳۵۵ س ۱۸ فان قال قائل انما منعناہ من الخروج منہما الخ سے

تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ آپنے اور نظر کے تحت یہ جو کہا ہے کہ نفلی حج وعمرہ شروع کرنے کے بعد سب کے نزدیک تکمیل لازم ہوجاتی ہے۔ اور اس کو شروع کرنے کے بعد باطل کرکے اس کے ارکان کی ادائیگی سے خارج ہوجانا کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ یہ اس لئے ہے کہ امرِ مفسد کے ذریعہ سے اگر حج یا عمرہ کو فاسد کردیا جائے تو فساد کے باوجود اسی حالت میں تمام ارکان کو اپنے اپنے مراحل اور ترتیب کے ساتھ تکمیل کرنا لازم ہوجاتا ہے۔ اگرچہ بعد میں قضاء کرنا بھی لازم ہوجاتا ہو۔ اور اگر نماز وروزہ امرِ مفسد کے ذریعہ سے باطل ہوجائے تو ادائیگی میں برقرار نہیں رہ سکتا، بلکہ خود نکل جاتا ہے۔ نیز اکل وشرب، جماع وغیرہ سے ارکانِ حج اکثر مواقع پر باطل نہیں ہوتے۔ کہ اکل وشرب وکلام وغیرہ ہر وقت جائز ہیں۔ اور جماع طواف زیارت کے بعد رمیِ جمرات کی تکمیل سے قبل جائز ہے۔ اس سے قبل جائز نہیں۔ اس کے برخلاف نماز، روزہ وغیرہ امورِ مذکورہ سے باطل ہوجاتے ہیں۔ اور مصلی نماز اور صائم روزہ سے خود بخود خارج ہوجاتا ہے۔ لہٰذا حج وعمرہ کا حکم نماز وروزہ کی طرح نہیں ہے اس لئے قیاس درست نہ ہوگا۔

جوابات

مذکورہ اشکال کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱ ص ۳۵۵ س ۱۹ قیل لہ ان الحجۃ والعمرۃ وان کانا قد رأینا الخ سے تقریباً سات سطروں میں جواب ۱ پیش کیا جارہا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے یہ جو کہا ہے کہ ارکانِ حج یا عمرہ میں لگ جانے کے بعد اگر امورِ مفسدہ کے ذریعہ فاسد کردیا جائے اس کی قضاء اس لئے واجب ہے کہ ان کا حکم اور صلوٰۃ وصوم کا حکم الگ الگ ہے۔

www.besturdubooks.net

بایں طور کہ امورِ مفسدہ کی وجہ سے صلوٰۃ وصوم میں بقاء ممکن نہیں اور حج اور عمرہ میں ممکن ہے۔ لہٰذا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ تو آپ کا یہ اشکال درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ حج وعمرہ کو امورِ مفسدہ کے ذریعہ سے فاسد کردیئے جانے کے بعد اگرچہ تکمیل نسک لازم ہے۔ مگر پھر بھی بعد میں قضاء کرنا واجب ہوجاتا ہے۔ اور وجوبِ قضاء اس لئے ہے کہ احرام باندھ لینے کی وجہ سے اس پر نفلی حج یا عمرہ واجب ہوچکا ہے۔ لہٰذا یہ قضاء احرام کے ذریعہ شروع کردینے کی وجہ سے واجب ہوجاتی ہے۔ نہ کہ امرِ مفسد کے ذریعہ فاسد کردینے کے بعد تکمیل ارکان کے باقی رہ جانے کی وجہ سے۔ لہٰذا جس طرح نفلی حج اور عمرہ شروع کردینے کی وجہ سے واجب ہوجاتا ہے اسی طرح نفل روزہ اور نماز بھی شروع کردینے کی وجہ سے واجب ہوجائے گی۔ لہٰذا مقیس ومقیس علیہ کے درمیان مناسبت مکمل طریقہ سے موجود ہے۔ اس لئے قیاس صحیح ہے آپ کا اشکال باطل ہے۔

جوابِ کا ترجمہ قیل لہ ان الحجۃ والعمرۃ وان کانا کما ذکرت فانا قد رأیناك تزعم ان من جامع فیہما فعلیہ قضاؤہما والقضاء یدخل فیہ بعد خروجہ منہما۔ یعنی معترض سے یہ کہا جائیگا کہ حج وعمرہ کا حکم اگرچہ ایسا ہے جیسا آپ نے ذکر کیا ہے پھر بھی اس بات کو ہم جانتے ہیں کہ آپ خود اس بات کے قائل ہیں کہ جس شخص نے جماع کرکے حج یا عمرہ کو فاسد کردیا ہے تو اس پر دونوں کی قضاء واجب ہے۔ اور یہ وجوبِ قضاء اور قضاء کرنے میں لگ جانا ان دونوں سے خارج ہوجانے کے بعد ہی ہوتا ہے۔

فقد جعلت علیہ الدخول فی قضائہما ان شاء وان ابی من اجل افسادہ لہما۔ دراصل یہ عبارت یوں ہونی چاہیے تھی فقد جعلت علیہ الدخول فی قضائہما من اجل افسادہ لہما ان شاء وان ابی۔ ای ان شاء الحاج او المعتمر

www.besturdubooks.net

وان ابی۔ یعنی یقیناً تم نے حاجی یا معتمر کے ہر فساد شدہ حج یا عمرہ کی قضاء کو لازم کردیا ہے۔ حاجی یا معتمر کے حج یا عمرہ کو فاسد کردینے کی وجہ سے حاجی یا معتمر قضاء کرنا چاہتا ہو یا نہ چاہتا ہو۔

فهذا الذی یقضیه بدل منه مما کان وجب علیه بدخوله فیه لا بایجاب کان منه قبل ذلك۔ تو یہی حج یا عمرہ جن کو وہ قضاء کررہا ہے اس اصل کا بدل ہے جو اس پر دخول اور شروع کرنے کی وجہ سے واجب ہوچکا تھا۔ بطور نذر دخول سے قبل اپنے اوپر واجب کرنے کی وجہ سے نہیں ہے یعنی لزوم قولی کے طور پر لازم نہیں ہوا بلکہ لزوم فعلی کے طور پر لازم ہوا ہے۔

فلو کانت العلة فی لزوم الحجة والعمرة ایاه حین احرمهما وبطلان الخروج منهما هی ما ذکرت من عدم رفضهما ولولا ذلك کان له الخروج منهما کما کان له الخروج من الصلوٰة والصیام بما ذکرنا من الاشیاء التی نخرج منهما اذاً لما وجب علیه قضاؤهما لانه غیر قادر علی ان لا یدخل فیه۔

لہٰذا اگر جس وقت حج یا عمرہ کا احرام باندھا تھا اس وقت سے حج یا عمرہ اس پر لازم ہوجاتے، اور ان دونوں کو ترک کردینے کے عدم جواز کی علت وہی ہوتی جو آپ نے ذکر کی ہے۔ اور اگر آپ کے ذکر کردہ علت نہ ہوتی تو حاجی اور معتمر کے لئے حج یا عمرہ سے اسی وقت خارج ہوجانا جائز ہوجاتا جس طرح مصلّی کے لئے نماز سے اور صائم کے لئے روزہ سے امورِ مفسدہ کی وجہ سے خارج ہوجانا جائز ہوجاتا ہے۔

اذاً لما وجب۔ تب تو اس پر ان کی قضاء بھی واجب نہ ہوتی۔ اس لئے کہ وہ ارکانِ حج یا عمرہ سے خارج ہونے پر قادر نہیں ہے۔

فلما کان ذلك غیر مبطل عنه وجوب القضاء وکان فی ذلك کمن علی قضاء حجة قد اوجبها الله عزوجل علی نفسه بلسانه کان کذلك ایضاً

فی النظر من دخل فی صلوٰۃ اوصیام فاوجب ذلک للہ عزّوجلّ علیٰ نفسہٖ بدخولہ فیہ ثم خرج منہ فعلیہ قضاؤہٗ۔ پس جب (امور مفسدہ کے ذریعہ سے حج یا عمرہ کو فاسد کردینے کے بعد نسک کی تکمیل میں باقی رہ جانا) اس پر سے وجوب قضاء کو باطل نہیں کرتا ہے۔ اور وہ اس شخص کے حکم میں ہوجاتا ہے جس نے نذر وغیرہ لزومِ قولی سے اپنے اوپر واجب کرلیا اسکی وجہ سے اس پر حج کی تکمیل واجب ہوچکی ہے۔ تو ایسے ہی نظر وقیاس سے اس شخص کا حکم بھی ہوگا جس نے نماز یا روزہ کو شروع کرکے اپنے اوپر لازم کرلیا ہے۔ اور امرِ مفسد کے ذریعہ سے فاسد کردیا ہے۔ تو اس پر اسی کی قضاء واجب ہوجائے گی۔

جواب ۲ ص۲۵۵ س۲۲ ویقال لہٗ ایضًا قد رأینا العمرۃ ممّا قد یجوز رفضھا الخ سے تقریبًا چھ سطروں میں دوسرا جواب پیش کیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام باندھ لینے کے بعد اس کو ترک کردینا سب کے نزدیک جائز ہے۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ کو حیض آجانے کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ترکِ عمرہ کا حکم فرمایا تھا، اور ارکانِ حج کی تکمیل کرنے کے بعد یوم النحر میں احرام کھول دیا تھا۔ مگر اس کے باوجود جو شخص ارکانِ عمرہ ادا کرنے پر قادر ہے اس کے لئے عمرہ کو ترک کردینا جائز نہیں ہے۔ اگر ترک کردے گا تو قضاء واجب ہوجائے گی۔ تو معلوم ہوا کہ نفلی عمرہ شروع کردینے کے بعد فاسد کردینے سے قضاء واجب ہوجاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عذر کی تین قسمیں ہیں (۱) عذر طبعی اور فطری۔ جیسا کہ حیض ونفاس۔ تو اس قسم کے اعذار سے ترکِ عمرہ موجبِ قضاء نہیں ہے۔ (۲) عذر خارجی۔ مثلاً ازدحام اور بھیڑ وغیرہ کی وجہ سے طواف اور سعی کرنے پر قادر نہیں ہوا۔ اور عرفات کا دن آگیا اور عمرہ چھوڑ کر حج کو چلا گیا تو اس قسم کے اعذار کی وجہ سے ترکِ عمرہ موجبِ قضاء ہے۔ لہٰذا اگر نفلی عمرہ کا احرام باندھ کر اس قسم کے

www.besturdubooks.net

اعذار کی وجہ سے ترک کر دیا ہے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ (۳) عذر اختیاری مثلاً نفلی احرام باندھنے کے بعد شہوت غالب آگئی اور نسک کی ادائیگی سے قبل جماع کر لیا تو قضاء کرنا واجب ہے۔ تو اسی طرح نفل روزہ فاسد کر دینے کی وجہ سے بھی قضاء لازم ہو جائے گی۔ یہی ہمارا مدعیٰ ہے۔

مذکورہ عبارت کا ترجمہ معترض سے کہا جائیگا کہ یقیناً عمرہ ایسے امور میں سے ہے جو شروع کر دینے کے بعد ترک کر دینا ہمارے اور آپ کے قول میں جائز ہے۔ اور یہ نص سے ثابت ہے۔ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا کہ تم عمرہ ترک کر دو اور حج کے احرام کو باقی رکھو۔ اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ اسی کتاب میں اپنی جگہ ذکر کریں گے۔ پس جو شخص احرام باندھنے کے بعد ارکانِ عمرہ ادا کرنے پر قادر ہے۔ اور اس کو ترک کرنے اور چھوڑ کر خارج ہونے پر بھی قادر ہے، پھر وہ اس کو باطل کر کے اس سے خارج ہو جائے اور پھر اس پر قضاء نہ ہو ایسا ہرگز نہیں ہے۔ اور جس شخص نے نذر وغیرہ لزوم قولی سے اپنے اوپر عمرہ کو واجب نہیں کیا ہے، اور وہ احرام باندھ کر ارکانِ عمرہ میں داخل ہو گیا ہے اس کے لئے بغیر عذر شدید کے اس کی تکمیل سے قبل عمرہ سے خارج ہو جانا جائز نہیں ہے۔ تو اگر عذر یا بلا عذر عمرہ سے خارج ہو جاتا ہے تو دونوں صورتوں میں اس پر قضاء واجب ہو جائیگی۔ تو نفل نماز و نفل روزہ بھی اس پر قیاس کر کے شروع کرنے کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں۔ لہٰذا جو شخص ان دونوں کو شروع کر دے تو اس کے لئے بلا عذر شدید کے باطل کر دینا جائز نہیں ہے۔ اور اگر عذر یا بلا عذر تکمیل سے قبل باطل کر دے گا تو اس پر قضاء واجب ہو جائے گی۔ یہی نظر کا تقاضا ہے۔ اور یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا قول ہے۔

(نوٹ) وجوب کفارہ سے اعذار کی پہلی قسم مستثنیٰ ہے۔

www.besturdubooks.net

دلیل ۴ ص۲۵۶ س۲ وقد روی مثل ذلک ایضاً عن غیر واحد من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ سے باب کے اخیر تک چوتھی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اجلہ صحابہ اور فقہاء صحابہ میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل اور فتویٰ پیش کیا جارہا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا عمل اس طرح ہے کہ انہوں نے ایک دن اپنے متعلقین سے کہا کہ میں نے روزہ رکھ لیا ہے۔ پھر وہ اسی دن غسل جنابت کرکے متعلقین کے پاس تشریف لے آئے۔ اور لوگوں کے معلوم کرنے پر فرمایا کہ میری ایک بہت خوبصورت باندی میرے پاس آئی تو اس کو دیکھ کر اس سے قضاء حاجت کا ارادہ ہوگیا۔ اور چونکہ میں نے نفل روزہ رکھ لیا تھا اس لئے اس سے بروقت ضرورت پوری کرلی۔ اور آئندہ اس کی جگہ ایک روزہ رکھ لوں گا۔

اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا فتویٰ اس طرح ہے کہ حضرت انس بن سیرین نے نویں ذی الحجہ یوم عرفہ کو روزہ رکھ لیا مگر مشقت محسوس کرنے کی وجہ سے روزہ توڑ دیا تو اس پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فتویٰ دیا کہ اس کی جگہ دوسرا روزہ قضاء کرے۔ لہٰذا اس تفصیل سے واضح ہوچکا ہوگا کہ نفل روزہ توڑ دینا تو جائز ہے مگر اس کی قضاء لازم ہوجاتی ہے۔

بابُ صَوْمِ یَوْمِ الشَّکّ

یوم الشک تیسویں شعبان کو کہا جاتا ہے جبکہ انتیسویں شعبان کو مطلع صاف نہ ہو۔ اور رؤیت ہلال کا کوئی شرعی ثبوت فراہم نہ ہو۔ اور اگر مطلع صاف ہے اور رؤیت نہیں ہوئی ہے تو اس کو یوم الشک نہیں کہا جاتا۔ اس لئے کہ مطلع صاف ہونے کی وجہ سے کوئی شک باقی نہیں رہا۔ کما فی الاوجز ص۳۲ ج۵ و معارف السنن ص۲۳۱ ج۵۔

اب یہاں یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ جب انتیسویں شعبان کی شام کو مطلع صاف

نہ ہونے کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو تیس شعبان کو نفل روزہ رکھنا جائز ہے یا نہیں۔؟ تو اس کے بارے میں عمدۃ القاری ص۲۷۹ ج۱۰، اوجز المسالک ص۳۰ ج۳، ترمذی شریف مع العرف الشذی ص۱۴۸ ج۱، معارف السنن ص۳۳۱ ج۵ میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: ترمذی شریف ص۱۴۸ ج۱ میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اسحٰق بن ابراہیمؒ، امام مالکؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک یوم الشک میں نفل روزہ مطلقاً مکروہ ہے اور یہی لوگ طحاوی شریف میں فکرہ قوم صوم الیوم الذی یشك فیه الخ کے مصداق ہیں۔ نیز ترمذی شریف میں اکثر اھل العلم کے مصداق بھی یہی لوگ ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام اوزاعیؒ، امام لیث بن سعدؒ کے نزدیک یوم الشک میں نفل روزہ مباح اور لا بأس بہ کے درجہ میں ہے۔ یہی لوگ طحاوی شریف میں وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔ اور معارف السنن ص۳۳۲ ج۵ عمدۃ القاری ص۲۷۹ ج۱۰ اوجز المسالک ص۳۸ ج۳ میں حضرت امام احمد بن حنبلؒ، امام مالکؒ، اسحٰق بن ابراہیم بھی جواز واباحت کے قائلین میں شمار کئے گئے ہیں۔ اور دونوں فریق کے دلائل قائم کرنے سے پہلے یوم الشک کے روزہ سے متعلق مسلک حنفی کی تھوڑی سی تفصیل بھی مناسب معلوم ہوتی ہے۔ کہ حنفیہ کے نزدیک یوم الشک میں روزہ رکھنے کی عمدۃ القاری ص۲۷۹ ج۱۰ اور ھدایہ ص۱۹۳ ج۱ کی عبارت سے آٹھ شکلیں نکلتی ہیں۔

شکل ۱: یوم الشک میں صوم رمضان کی نیت سے روزہ رکھ لیا جائے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام اوزاعیؒ، امام سفیان ثوری وغیرہ کے نزدیک روزہ مکروہ تحریمی ہو جائے گا۔ اور حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک صحیح ہی نہ ہوگا۔ کما فی العمدۃ ص۲۷۹ ج۱۰۔

www.besturdubooks.net

شکل ۲ اس دن واجب آخر کی طرف سے روزہ رکھ لیا جائے مثلاً قضاء رمضان، نذر، کفارہ وغیرہ کا روزہ رکھ لیا جائے تو سب کے نزدیک مکروہ ہے، اور اگر وہ دن رمضان کا ثابت ہو جائے گا تو صوم رمضان کی طرف سے ادا ہو جائے گا۔ اور اگر شعبان ہو تو بعض لوگوں نے کہا کہ نفل ہو جائے گا اور بعض نے کہا کہ جس واجب آخر کی نیت کی تھی اس کی طرف سے ادا ہو جائے گا۔

شکل ۳ اس طرح نیت کرے کہ اگر رمضان ثابت ہو جائے تو صوم رمضان ہو گا، اور اگر رمضان نہیں ہے تو روزہ بھی نہیں ہو گا۔ تو بالاتفاق روزہ صحیح نہ ہوگا اور وہ روزہ دار نہیں کہلائیگا۔

شکل ۴ اس طرح نیت کرے کہ اگر رمضان کا دن ہو گا تو صوم رمضان ہو گا۔ اور اگر رمضان نہیں ہوا تو واجب آخر کی طرف سے ہو جائے گا تو بالاتفاق مکروہ ہو گا۔

شکل ۵ اگر رمضان ہوا تو رمضان کا روزہ ہو گا، اور اگر رمضان نہیں ہوا تو نفل روزہ ہو جائے گا۔ تو اس طرح نیت کر کے روزہ رکھنا مکروہ ہے۔

شکل ۶ اس دن خواص نفل روزہ رکھ لیں۔ اور عوام زوالِ شمس تک اطلاع کا انتظار کرتے رہیں۔ اور اگر زوال تک کوئی اطلاع نہ آئے تو عوام اپنا کھانا پینا شروع کر دیں اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔ کما فی عمدۃ القاری صفحہ ج ۱۰ وفی جوامع الفقہ والافضل فی حق الخواص صومہ بنیۃ التطوع بنفسہ وخاصتہ وھو مروی عن ابی یوسف وفی حق العوام التلوم الی ان یقرب الزوال الخ

شکل ۷ اس دن ایسا شخص روزہ رکھتا ہے جس کا مثلاً صیام داؤدؑ رکھنے کا معمول ہے تو حنفیہ کے نزدیک اس کے لئے اپنے

www.besturdubooks.net

معمول کا روزہ رکھنا بلا کراہت جائز ہے۔

شکل ۵ اس دن مطلقاً نفل روزہ کی نیت کرلی جائے۔ تو اس میں وہی اختلاف ہے جو اوپر دو مذاہب کے تحت بیان کیا جاچکا ہے، اور حضرت امام طحاویؒ نے کتاب کے اندر اسی اختلاف کو بیان کرکے دلائل قائم فرمائے ہیں۔

فریقِ اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت ہے جو صلہ بن زفر کے طریق سے مروی ہے، اور یہی روایت ترمذی شریف ص ۱۴۷ ج ۱ میں بھی موجود ہے۔ کہ ایک مرتبہ یوم الشک میں حضرت عمار بن یاسرؓ کے پاس بھنا ہوا بکرا آیا اور سب لوگ کھانے لگ گئے مگر ایک آدمی ایک طرف ہوگیا اور روزہ کا عذر کرکے کھانے میں شریک نہیں ہوا تو اس پر حضرت عمار بن یاسرؓ نے فرمایا کہ یوم الشک میں جو شخص روزہ رکھتا ہے وہ حضرت ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم کا نافرمان ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یوم الشک کا روزہ کم از کم ممنوع اور مکروہ ہوگا۔

فریق ثانی کی طرف سے جواب ص ۳۵۶ س ۱۳ قالوا وانما الصّوم المکروہ فی ھٰذا الحدیث ھو الصّوم علیٰ انہ من رمضان فامّا تطوعًا فلا بأس بہ " اس عبارت سے یہ جواب دیا جارہا ہے کہ حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت میں جو ممانعت ہے وہ رمضان کی نیت سے روزہ رکھنے پر محمول ہے۔ اور رمضان کی نیت سے ہم بھی مکروہ کہتے ہیں۔

فریق ثانی کی دلیل ص ۳۵۶ س ۱۴ واحتجوا فی ذلک الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ حضورؐ نے یوم الشک میں صوم داؤد رکھنے کی اجازت دی ہے جو کہ نفل روزہ ہے۔ جب بطور نفل صیام داؤد رکھنا جائز ہے تو مطلقاً نفل روزہ رکھنا بھی جائز ہوگا۔ لہٰذا نوافل کو مکروہ نہیں کہا جاسکتا۔ اور صیام داؤد کی اجازت کی روایت ترمذی ص ۱۴۷ ج ۱ میں حضرت ابوہریرہؓ سے بھی مروی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

شبیر احمد عفا اللہ عنہ
۵ ذی الحجہ ۱۴۱۳ھ

www.besturdubooks.net

کتاب مناسک الحج

مسائل حج پر باقاعدہ بحث شروع کرنے سے پہلے مزید افادہ کیلئے گیارہ باتیں بطور تمہید بیان کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے جن سے آگے چل کر حج کے مسائل کا سمجھنا آسان ہو جائے (۱) کتاب الصوم کے بعد کتاب الحج کے بیان کرنے میں کیا مناسبت (۲) حج کے معنی و مفہوم کیا (۳) امم ماضیہ میں حج تھا یا نہیں (۴) فرضیت حج کی حکمت کیا (۵) ہجرت سے قبل حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج کیا یا نہیں (۶) حج کی فرضیت کس سنہ میں ہوئی (۷) عمر بھر میں صرف ایک مرتبہ حج کی علت کیا؟ (۸) دنیا میں سب سے پہلا گھر کون سا ہے (۹) وجوب حج کی شرائط کیا؟ (۱۰) حج کی فرضیت علی الفور ہے یا علی التراخی، (۱۱) عمرہ واجب ہے یا سنت؟۔

(۱) کتاب الصیام کے بعد کتاب الحج کی مناسبت

عبادت کی اولاً دو قسمیں ہیں (۱) عبادت ترکی یعنی ترک فعل کو اختیار کرنا جیسا کہ روزہ اس کو عبادت بدنیہ سنویہ بھی کہتے ہیں (۲) عبادت وجودی یعنی وجود فعل کو اختیار کرنا، اس کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) عبادت بدنی جیسا کہ نماز، اس کو عبادت بدنیہ یومیہ بھی کہتے ہیں،

(۲) عبادت مالی، جیسا کہ زکوٰۃ اور عشر وغیرہ اور زکوٰۃ کو عبادت مالیہ سنویہ اور عشر کو عبادت فصلیہ کہتے ہیں (۳) عبادت قدر مشترک من المال والبدن جیسا کہ حج، یہ عمر بھر میں ایک دفعہ واجب ہوتا ہے اسلئے اس کو عبادت عمریہ بھی کہتے ہیں، اور نماز چونکہ عبادت یومیہ ہے کہ روزانہ پانچ مرتبہ واجب ہوتی ہے اسلئے اس کو سب پر مقدم فرمایا اور زکوٰۃ اور صوم دونوں عبادات

سنویہ ہیں مگر زکوۃ عبادت وجودی ہے اور روزہ عبادتِ ترکی ہے اسلئے وجودی کو ترکی پر مقدم فرماکر کتابُ الصلوٰۃ کے بعد کتابُ الزکوۃ پھر کتاب الصوم کو لایا گیا ہے اور صوم چونکہ عبادتِ سنویہ ہے اور حج عبادتِ عمریہ ہے اس لئے عبادتِ سنویہ کے بعد عمریہ کو لانا مناسب ہوا

(۲) حج کا معنی اور مفہوم لغت میں حج کے معنی قصد اور ارادہ کے ہیں، امام خلیل بن احمد نے کہا کہ حج کے معنی کسی معظم اور محترم شئی کا بار بار قصد کرنے کے ہیں۔ اور خانہ کعبہ کا قصد بھی بتکرار پایا جاتا ہے کہ حرم شریف پہونچتے ہی طواف قدوم کا قصد ہوتا ہے پھر وقوف عرفہ کے بعد طواف زیارت کا قصد ہوتا ہے پھر منیٰ واپس جاکر ایام منیٰ گذارنے کے بعد وطن کی واپسی کے وقت طواف وداع کا قصد ہوتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں حج کے معنی مخصوص زمانہ میں مخصوص مقامات میں جاکر مخصوص افعال کو مخصوص طریقہ سے ادا کرنا ہے اور حج کی ادائیگی کے لئے موسم حج میں مقامات مقدسہ میں جاکر مخصوص افعال کی ادائیگی لازم ہوگی، لہٰذا حرم مقدس کے علاوہ دنیا کے کسی بھی مقام میں حج نہیں ہوسکتا اور نہ ہی اس کی نقالی جائز ہوگی، کما فی الاوجز ص۲۹۵ ج۳ والدر المختار کراچی ص۴۵۴ ج۲

(۳) اُمم ماضیہ کا حج حضرت جبرئیل علیہ السلام نے حضرت آدم علیہ السلام سے فرمایا کہ آپ کی تخلیق سے سات ہزار سال پہلے سے ملائکہ بیت اللہ شریف کا طواف کرتے رہے ہیں اور خود حضرت آدم علیہ السلام نے ہندوستان سے پیدل سفر کرکے چالیس مرتبہ حج فرمایا ہے اور ہر نبی نے اپنی زندگی میں حج بیت اللہ فرمایا ہے، زمانۂ اسلام سے قبل قریش اور دیگر قبائل عرب بھی حج کیا کرتے تھے اور قول راجح کے مطابق زمانۂ اسلام سے قبل حج کا دستور تو تھا مگر فرض نہیں تھا صرف امتِ محمدیہ پر اللہ تعالیٰ نے حج فرض فرمایا ہے،

کما فی الاوجز ص۲۹۷ ج۳

www.besturdubooks.net

(۴) فرضیتِ حج کی حکمت

انسان کے اندر کبر و انا کا پیدا ہونا اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں بلکہ عاجزی و انکساری ہی محبوب ہے اور عبادات کو بندوں پر فرض کرنے میں انسان کے اندر سے کبر اور انا کے نشہ کو نکال کر عاجزی و انکساری پیدا کرنا اور اللہ تعالیٰ سے قرب اور اسکی عظمت پیدا کرنا ہے۔ اور انسان کے اندر کبر و انا پیدا ہونے کے اسباب دو ہیں (۱) طاقتِ جسمانی اس سے جو کبر پیدا ہوتا ہے اس کو کبر لذاتہ کہا جاتا ہے جیسا کہ اکھاڑے کے پہلوان میں ہوتا ہے اور یہ کبر کم و بیش ہر انسان میں ہوتا ہے (۲) طاقتِ مالی و طاقتِ حکمرانی، اس سے جو کبر پیدا ہوتا ہے اس کو کبر لغیرہ کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ قارون، فرعون، ہامان، شداد اور ان جیسوں میں پیدا ہوا تھا اور اب سے پہلے نوابوں اور زمینداروں کا حال تھا کہ ان کی جبروتیت کی وجہ سے عام لوگ ان سے خائف تھے اور ان کی جبروتیت کا مدار صرف ان کی طاقتِ مالی اور طاقتِ حکمرانی پر تھا، تو ان دونوں قسموں کے کبر کے ازالہ کیلئے اللہ تعالیٰ نے مخصوص عبادات کو اسباب کے طور پر فرض کر دیا ہے۔

کبر لذاتہ کے ازالہ کے اسباب

طاقتِ جسمانی کے ذریعہ سے جو کبر پیدا ہوتا ہے اس کو نکالنے کے لئے دو قسم کی عبادات کو فرض کر دیا ہے (۱) عبادتِ یومیہ جیسا کہ نماز کہ روزانہ پانچ مرتبہ حاکم اعلیٰ کے دربار میں سر بسجود ہو کر اعتراف کریں کہ ہماری طاقت جسمانی کوئی حیثیت نہیں رکھتی بلکہ ہم سے اوپر کوئی ایسی طاقت ہے جس کے سامنے ہمیں سر جھکانا پڑ رہا ہے اسی حکمت کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے بندوں پر نماز فرض فرمائی ہے (۲) عبادتِ سنویہ جیسا کہ روزہ کہ ہر سال ایک ماہ کھانا پینا چھوڑ کر طاقت جسمانی کا حقیقی علاج کر کے کبر لذاتہ کو ختم کیا جائے اور عاجزی و انکساری کے عالم میں خالق کائنات یاد آنے لگے اس حکمت کی بنا پر روزہ فرض کیا گیا ہے۔

www.besturdubooks.net

کبر لغیرہ کے ازالہ کے اسباب کبر لغیرہ درحقیقت طاقتِ مالی و حکمرانی کا ثمرہ ہے اسلئے اس کو ختم کرنے کیلئے ہر سال تجارتی مال کا چالیسواں حصہ اور ہر فصل کی پیداوار کا دسواں حصہ نکال کر حاکم اعلیٰ کی راہ میں خرچ کر ڈالیں تاکہ انسان میں یہ احساس پیدا ہو جائے کہ جو طاقت مالی ہمارے پاس ہے درحقیقت اس کے مالک ہم نہیں ہیں بلکہ اس کا مالک حقیقی کوئی اور ہے اس حکمت کی بنا پر زکوٰۃ و عشر کو فرض فرمایا ہے ـــ جب عبادتِ مالی اور عبادتِ بدنی کے ذریعہ سے کبر لذاتہ اور کبر لغیرہ دونوں کا علاج ہو گیا اور حق تعالیٰ کی یاد میں سیر اللہ یعنی تقربِ الی اللہ کا راستہ نظر آنے لگتا ہے تو محبوب حقیقی سے وصال میں ایک منزل اور باقی رہ جاتی ہے اس منزل کو حاصل کرنے کیلئے طاقتِ جسمانی اور طاقتِ مالی دونوں کو خرچ کر کے دیارِ محبوب کے بے آب و گیاہ میدان میں ہو کر پراگندہ حال پراگندہ بال میں لبیک لبیک کا نعرہ لگا کر مراقبہ اور مکاشفہ کے ذریعہ سے سیر فی اللہ میں فنائیت حاصل کی جائے اسی کو حج کہا جاتا ہے اور سیر فی اللہ اور عظمت الٰہی اور حصول فنائیت کی حکمت کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے بندوں پر حج فرض فرمایا ہے، مستفاد حجۃ اللہ البالغہ ج۲ ص۵۶ اوجز المسالک ج۳ ص۲۹۷ ایضاح الطحاوی ج۱ ص۱۴۳

(۵) ہجرت سے قبل حضورؐ نے حج کیا تھا یا نہیں ہجرت سے قبل حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال حج فرمایا کرتے تھے اور قریش اور قبائلِ عرب بھی حج کرتے تھے اور آخیر کے تین سالوں میں مدینۃ المنورہ کے اوس و خزرج کے لوگوں سے ملاقات ہوتی رہی ۱۱ نبوت میں مدینہ سے حج کے لئے آنیوالوں میں سے چھ افراد سے ملاقات ہوئی اور سب نے اسلام قبول کر لیا اور یہ چھ کے چھ قبیلۂ خزرج کے تھے اور پھر ۱۲ نبوت میں حج کو آنے والوں میں سے بارہ افراد سے ملاقات ہوئی جن میں سے پانچ پچھلے سال ایمان لا چکے تھے اور سات نے اسی سال اسلام قبول فرمالیا اور اس

www.besturdubooks.net

کو بیعت عقبہ اولیٰ کہا جاتا ہے اور پھر ۱۳ نبوت میں حج کو آنے والوں میں سے
۸۹ افراد سے ملاقات ہوئی، جن میں سے کچھ افراد نئے تھے جنہوں نے اس موقع پر
اسلام قبول فرمالیا تھا اور بقیہ حضرات پہلے سالوں میں مشرف باسلام ہو چکے
تھے اس کو بیعت عقبہ ثانیہ کہتے ہیں اسکی پوری تفصیل سیر مصطفیٰ ج۱ ص۳۳۱ تا ص۳۴۴ میں دیکھئے

(۶) حج کی فرضیت کس سن میں ہوئی

کس سنہ میں حج کی فرضیت نازل ہوئی ہے اسکے بارے میں حضرات محدثین نے
کوئی حتمی بات نہیں کہی، حضرت شیخ مولانا زکریا صاحب قدس سرہ نے اوجز المسالک
ج۳ ص۲۹۶ میں سات اقوال نقل فرمائے ہیں۔ (۱) حج کی فرضیت قبل الہجرۃ ہوئی ہے
(۲) حج، زکوۃ، صوم، جہاد وغیرہ کی فرضیت ہجرت کے بعد ہوئی ہے صرف نماز
کی فرضیت ہجرت سے قبل ہوئی (۳) ۵ھ میں حج کی فرضیت نازل ہوئی ہے
(۴) ۶ھ میں حج فرض ہوا ہے اس قول کو اکثر محدثین نے صحیح اور راجح قرار دیا
ہے (۵) ۸ھ میں حج فرض ہوا ہے اور علماء کی ایک جماعت نے اس کو راجح قرار دیا ہے
(۶) ۹ھ میں حج فرض ہوا ہے اسی سال حضرت صدیق اکبرؓ کو امیر الحج بنا کر بھیجا گیا تھا
(۷) ۱۰ھ میں فرض ہوا ہے لیکن علامہ علاء الدین حصکفی نے ۹ھ میں حج کی فرضیت
کے قول کو ترجیح دی ہے در مختار کراچی ج۲ ص۴۵۵

(۷) عمر بھر میں صرف ایک مرتبہ حج کی فرضیت

عمر بھر میں حج صرف ایک مرتبہ فرض ہوتا ہے اسکی علت یہ
ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر جن عبادات کو فرض فرمایا ہے ان میں سے ہر ایک کے
وجوب کیلئے کچھ اسباب بھی مقرر فرماتے ہیں مثلاً وجوب صلوٰۃ کیلئے اوقات کو سبب
قرار دیا ہے اور وجوب صوم کیلئے دخول شہر رمضان کو سبب قرار دیا اور وجوب
زکوۃ کیلئے ملکیت نصاب مال کو سبب قرار دیا ہے تو اسی طرح وجوب حج کیلئے اللہ
تعالیٰ نے بیت اللہ شریف کو سبب قرار دیا ہے اور صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ کے
اسباب مکرر ہوا کرتے ہیں اسلئے عمر بھر میں جتنی مرتبہ سبب پایا جائے گا اتنی

www.besturdubooks.net

بار واجب ہوا کریں گے اور وجوب حج کا سبب چونکہ بیت اللہ شریف ہے اور بیت اللہ شریف ایک ہی ہے اسلئے عمر بھر میں سبب واحد کیوجہ سے صرف ایک مرتبہ حج واجب ہوتا ہے۔ مستفاد اوجز المسالک ج۳ ص۲۹۵ نووی ج۱ ص۴۳۲

(۸) اوّل بیتٍ فی الدُّنیا

اوجز المسالک ج۳ ص۲۹۵ میں نقل کیا گیا ہے کہ عرشِ الٰہی کے نیچے اللہ تعالیٰ نے آسمانی فرشتوں کے طواف کرنے کیلئے بیت المعمور بنایا ہے جس کا روزانہ ستر ہزار فرشتے طواف کرتے ہیں اور تخلیق آدم علیہ السلام سے دو ہزار سال قبل اللہ تعالیٰ نے زمینی فرشتوں کو حکم فرمایا کہ بیت المعمور کے نیچے زمین میں ایک گھر بنائیں تاکہ زمینی فرشتے اس کا طواف کرتے رہیں تو اس طرح سے دنیا میں سب سے پہلا گھر خانۂ کعبہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ارشاد فرمایا ہے ان اوّل بیت وضع للناس للذی ببکۃ مبارکاً وھدیً للعٰلمین فیہ اٰیات بینات مقام ابراھیم ومن دخلہ کان اٰمنا الاٰیۃ۔ نیز بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ تخلیق ارض سے دو ہزار سال قبل پانی کے اندر مقام بیت اللہ میں جھاگ جمع ہو کر پانی کے اوپر سے ظاہر ہونے والا روئے زمین کا سب سے پہلا حصہ یہی ہے جس پر بیت اللہ شریف قائم ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۹) وجوبِ حج کے شرائط

وجوب حج کیلئے چار شرطیں انسان کے اندر موجود ہونا لازم ہیں (۱) مسلمان ہونا لہٰذا غیر مسلم پر حج لازم نہیں اور نہ ہی غیر مسلم کے لئے حدود حرم کے دائرہ میں داخل ہونا جائز ہے (۲) مکلّف ہونا لہٰذا نابالغ مجنون وغیرہ پر حج واجب نہیں ہے (۳) آزاد ہونا لہٰذا غلام باندی پر حج فرض نہیں ہے (۴) مستطیع ہونا لہٰذا حج صرف ایسے مالداروں پر واجب ہوتا ہے جو اپنے پاس سفر حج کے پورے اخراجات کے ساتھ دورانِ سفر اہل وعیال کے اخراجات کیلئے بھی مال رکھتے ہوں اور راستہ کا مامون ہونا اور سواری کا انتظام ہونا اور خود کا لنگڑا اپاہج

نہ ہونا یہ تمام شرائط چوتھی شرط میں داخل ہیں لہٰذا جو شخص اتنی دولت کا مالک نہیں ہے اسپر حج فرض نہیں ہوگا، کمافی النووی ج۱ ص۴۲۳ والدر المختار کراچی ج۲ ص۴۵۸

(۱۰) حج کی فرضیت علی الفور ہے یا علی التراخی

حج فرض ہونے کے بعد فوراً ادا کر لینا لازم ہے یا استطاعت کے باوجود تراخی اور تاخیر کی اجازت ہے تو اس بارے میں اوجز المسالک ج۳ ص۲۹۵ نووی ج۱ ص۴۲۳ د. مختار کراچی ج۲ ص۴۵۵ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ امام سفیان ثوری، امام عبدالرحمٰن اوزاعیؒ اور حنفیہ میں سے امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے نزدیک علی الفور حج کی ادائیگی واجب نہیں بلکہ بلا کراہت تراخی جائز ہے اور حضرت امام نوویؒ نے حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کو تراخی کا قائل قرار دیا ہے جو کہ صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے قائل حضرت امام محمد بن حسن ہیں کما فی الهدایہ هو واجب علی الفور عند ابی یوسفؒ وعن ابی حنیفۃ ما یدل علیہ وعند محمد والشافعیؒ علی التراخی ج۱ ص۲۱۲

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہ کے دو قولوں میں سے زیادہ صحیح یہی ہے کہ اول فرصت میں حج کا فریضہ ادا کرنا لازم ہے اور استطاعت کے باوجود تاخیر کرنے سے فاسق اور گنہ گار ہو جائے گا اور اس کی شہادت بھی مردود ہو جائیگی کمافی الدر المختار ج۲ ص۴۵۷ اور یہی حضرت امام ابو یوسفؒ امام مالکؒ امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک ہے۔ البتہ تاخیر سے ادا کرنے کی صورت میں قضا نہیں کہلائے گا بلکہ ادا ہی کہلائے گا۔

حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی تاخیر سے اشکال

اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر حج علی الفور ادا کرنا واجب ہے تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے تاخیر کیوں فرمائی اگر ۵ھ یا ۶ھ میں فرضیت کا حکم نازل ہو چکا ہے تب تو کافی حد تک تاخیر لازم آتی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ۵ھ ۶ھ ۷ھ میں اسلئے حج کرنا ممکن نہیں تھا کہ اسوقت

www.besturdubooks.net

مکۃ المکرمہ فتح نہیں ہو پایا تھا اور اگر ۸ھ میں حج کی فرضیت کا حکم نازل ہوا ہے تو نسی کی وجہ سے تاخیر کی گنجائش تھی اور نسی کا مطلب یہ ہے کہ مہینے کو اپنی جگہ سے ہٹا دیا جائے چنانچہ حضرت صدیق اکبرؓ کو جب امیر الحج بنا کر بھیجا گیا تھا وہ ذیقعدہ کا مہینہ تھا اور ماہ ذیقعدہ ہی میں حضرت صدیق اکبرؓ نے حج ادا فرمایا ہے لیکن بعد میں ۹ھ کے بعد اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں نسی کا حکم منسوخ ہونے کا اعلان فرما دیا ہے انما النسئ زیادۃ فی الکفر الآیۃ سورۃ توبہ آیۃ ۳۷ کما فی الاوجز ص ۲۹۶ ج ۳ اور یا اسلئے تاخیر فرمائی ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعہ سے معلوم ہوگیا تھا کہ آپ ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کی ادائیگی تک باحیات رہیں گے اگر ۹ھ میں حج کی فرضیت تسلیم کر لی جائے جیسا کہ حنفیہ کا راجح قول ہے تو کوئی اشکال نہیں ہے کہ آیت کریمہ وللہ علی الناس حج البیت الآیہ کے نزول کے بعد حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے پورا ایک سال تاخیر نہیں فرمائی کہ ۹ھ کے آخر میں آیت نازل ہوئی ہو اور ذیقعدہ ۱۰ھ میں حج کیلئے روانہ ہو گئے کما فی الشامی ص ۲۵۵ ج ۲

(۱۱) عمرہ واجب ہے یا سنت

یہاں یہ مسئلہ بھی زیر غور ہے کہ جسطرح عمر بھر میں ایک حج کرنا واجب ہے تو اسی طرح ایک عمرہ بھی واجب ہے یا نہیں؟ تو اوجز المسالک ص ۳۸۹ ج ۳ میں دو قول نقل کئے گئے ہیں

قول ۱ حضرت امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ ابو ثور، ابو عبید، سفیان ثوری، عبد الرحمن اوزاعی وغیرہ کے نزدیک عمرہ بھی حج کی طرح ایک مرتبہ واجب ہے۔

قول ۲ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک واجب نہیں بلکہ سنت ہے اور حضرت امام ابو حنیفہؒ اور داؤد ظاہری وغیرہ کے نزدیک مستحب ہے لیکن حنفیہ کا مفتی بہ قول یہی ہے کہ عمرہ سنت مؤکدہ ہے کما فی الھدایۃ والعمرۃ سنۃ وقال الشافعی فریضۃ لقولہ علیہ السلام العمرۃ فریضۃ کفریضۃ الحج ولنا قولہ علیہ السلام الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع الخ ص ۲۷۶ ج ۱ ۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۹ ذی الحجہ

www.besturdubooks.net

اب اس تفصیل کے بعد حضرت امام طحاویؒ کی ترجمانی کیلئے ان کے قائم کردہ ابواب کے تحت بحث کرنی ہے۔

باب المرأة لا تجد محرماً هل يجب عليها فرض الحج ام لا

اس باب کے تحت ایک معرکۃ الآراء اختلافی مسئلہ پیش کیا جارہا ہے کہ عورت کیلئے بلا محرم شرعی یا بغیر شوہر کے سفر کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اور محرم شرعی یا شوہر کے ساتھ سفر میسر نہ ہو سکے تو اس پر حج فرض ہے یا اس سے اس عذر کی بناء پر حج کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ یہ ایک اہم اختلافی مسئلہ ہے اور اس کے بارے میں حضرت امام طحاویؒ نے چھ مذاہب نقل فرمائے ہیں اور اس باب کے تحت حضرت امام طحاویؒ نے ایک جگہ فذهب قوم کا لفظ استعمال فرمایا ہے چار جگہ وخالفهم فی ذلك آخرون کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں اور ایک جگہ وقد قال قوم لا بأس کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں،

مذہب ۱ امام عامر شعبیؒ طاؤس بن کیسان اور اہل ظاہر کے نزدیک عورت کیلئے بلا محرم شرعی یا بلا شوہر سفر کرنا مطلقاً جائز نہیں ہے چاہے سفر طویل اور بعید ہو یا قلیل چاہے سفر حج ہو یا کسی اور غرض کا سفر ہو ہر حال میں جائز نہیں ہے اور یہی عمدۃ القاری ج۱۰ ص۲۲۱ نخب الافکار قلمی بوسیدہ ج۲ ص۴۴ میں موجود ہے۔ اور یہی لوگ طحاوی شریف میں فذهب قوم الی ان المرأة لا تسافر سفراً قریباً او بعیداً الا مع ذی محرم الخ کے مصداق ہیں،

مذہب ۲ امام عطاء بن ابی رباح اور بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک اگر ایک برید سے کم کی مسافت کا سفر ہے تو بلا محرم یا بلا زوج کے سفر کرنا عورت کیلئے جائز ہے یہی قول نخب الافکار قلمی بوسیدہ ج۲ ص۴۳ میں موجود ہے اور یہی لوگ طحاوی میں پہلی جگہ خالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں،

www.besturdubooks.net

اور ایک برید تقریباً بارہ میل کا ہوتا ہے اور بارہ میل میں ۱۹؍ کلو میٹر ۳۱۲ میٹر ۸۰ سینٹی میٹر ہوتا ہے یعنی تقریباً ۷۷؍ کلو میٹر یا اس سے زائد کی مسافت کا سفر ہے ان کے نزدیک بلا محرم یا بلا زوج جائز نہیں، اور اس سے کم ہو تو جائز ہے۔

مذہب ۳: حضرت امام شافعیؒ امام مالکؒ امام اوزاعیؒ امام محمد بن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک ایک دن ایک رات سے کم کی مسافت کے سفر کیلئے محرم شرعی یا شوہر کی ضرورت نہیں بلکہ بلا محرم وشوہر کے سفر کر سکتی ہے اور اس سے زیادہ کی مسافت کا سفر جائز نہیں ہے یہی لوگ طحاوی شریف میں دوسری جگہ خالفہم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں اور اوجز المسالک ج ۳ ص ۳۷۷ میں نقل کیا گیا ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک کسی حال میں بھی محرم یا زوج کی معیت شرط نہیں ہے جبکہ رفقاء سفر قابل اطمینان ہوں چنانچہ امام محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ ایک مسلمان قابل اطمینان مرد کے ساتھ بھی سفر کر سکتی ہے اور اس کا محرم ہونا شرط نہیں ہے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مسلم عورتوں کی جماعت کے ساتھ جا سکتی ہے اور حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صرف ایک مسلمان عورت کے ساتھ سفر کر سکتی ہے اور حضرت امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ عادل مسلمان لوگوں کے ساتھ سفر کر سکتی ہے علامہ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۳۲۲ میں صرف امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کو اس کا قائل قرار دیا ہے۔ شامی کراچی ج ۲ ص ۴۶۵ میں ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی فساد زمانہ کی وجہ سے ایک دن ایک رات والے قول پر فتویٰ دینا مناسب سمجھا گیا ہے۔

مذہب ۴: حضرت امام حسنؒ قتادہ بن دعامہؒ وغیرہ کے نزدیک دو دن دو رات سے کم کی مسافت کے سفر کیلئے محرم یا زوج کی معیت شرط نہیں ہے اس سے زیادہ مسافت کا سفر بلا محرم یا بلا زوج جائز نہیں ہے یہی لوگ طحاوی شریف میں تیسری جگہ خالفہم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں یہ نخب الافکار قلمی بوسیدہ ج ۲ ص ۵۵ میں موجود ہے

مذہب ۵: حضرت امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ امام محمد بن حسن شیبانیؒ سلیمان بن مہران الاعمشؒ وغیرہ کے نزدیک تین دن تین رات سے کم کی مسافت کا سفر بلا

www.besturdubooks.net

محرم شرعی یا بلا زوج کرسکتی ہے اس سے زیادہ کی مسافت کا سفر بلا محرم شرعی یا زوج کی معیت کے جائز نہیں ہے اور نہ ہی بلا محرم یا بلا زوج کے عورت پر ایسی صورت میں حج فرض ہوگا یہی لوگ طحاوی میں چوتھی جگہ خالفهم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔ اور اوجز المسالک ج۳ ص۲۴۶ میں امام احمد بن حنبلؒ کو امام ابوحنیفہ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔ اور ص۲۴۵ ج۳ میں بنایہ اور محب الدین طبری کے حوالہ سے ابراہیم نخعیؒ حسن بصری، سفیان ثوری، ابو ثورؒ احمد بن حنبلؒ اسحٰق بن راہویہؒ کو بھی امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے نووی ج۱ ص۴۳۳ میں بھی قریب قریب یہی نقل کیا گیا ہے۔ اور بدایۃ المجتہد ج۱ ص۳۲۲ میں فخر امام احمد بن حنبل کو شامل کیا گیا ہے۔ اور ملک العلماء امام علاء الدین کاشانی نے بدائع الصنائع ج۲ ص۱۲۴ میں نقل فرمایا ہے کہ اگر مکۃ المکرمہ کی مسافت تین دن تین رات سے کم کی ہے تو بلا محرم یا بلا زوج سفر حج کرنا عورت کیلئے جائز ہے اور اس سے زیادہ مسافت میں عورت پر حج واجب نہیں ہے۔ مگر فساد زمانہ کی وجہ سے شامی کراچی ج۲ ص۴۶۵ میں ایک دن ایک رات والے قول پر فتویٰ دینا مناسب لکھا ہے۔

مذہب ۶ امام ابوبکر محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن شہاب الزہری اور حکم بن عتیبہ ابو سلیمان جوزجانیؒ کے نزدیک بلا محرم یا بلا زوج سفر کرنا عورت کیلئے مطلقاً لا بأس بہ کے درجہ میں ہے اور امام شافعیؒ امام مالک امام اوزاعی امام محمد بن سیرین، اسحٰق بن راہویہ وغیرہ کا قول ثانی یہی ہے کہ علی الاطلاق بلا محرم شرعی کے عورت کا سفر کرنا جائز ہے چاہے سفر حج ہو یا کسی اور غرض کا سفر مسافت طویل ہو یا قلیل ہر حال میں جائز ہے کما فی نخب الافکار قلمی بوسیدہ ج۴ ص۹ ان لوگوں کے اسی قول کی طرف اوجز المسالک ج۳ ص۲۴۶ کے حوالہ سے مذہب ۳ کے تحت ہم نے اشارہ کر دیا ہے، نیل الاوطار ج۴ ص۱۷۲ میں ابن حزم ظاہری کا قول یہی نقل کیا گیا ہے اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا ایک قول یہ ہے کہ حج واجب میں محرم کی معیت شرط نہیں اور حج نفل میں شرط ہے اوجز ص۲۴۶ ج۳ اور ان کا ایک قول یہ بھی ہے کہ نیک

www.besturdubooks.net

لوگوں کے ساتھ حج کو جاتے ہیں کوئی حرج نہیں ہے اگرچہ ان میں عورت کا محرم موجود نہ ہو۔ اوجز ص۳۴۶۔

دلائل

اب حل کتاب کے پیش نظر ہر فریق کی دلیل علی الترتیب پیش کی جائیگی اور آخر میں تین اشکال وجواب پر باب ختم کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے خطبہ کے دوران ارشاد فرمایا کہ کوئی عورت اپنے محرم شرعی کے بغیر سفر نہ کرے اور کسی عورت کے پاس اس کے محرم شرعی کی عدم موجودگی میں کوئی اجنبی مرد نہ جائے اور اس کے گھر میں داخل نہ ہو اپھر ایک آدمی نے کھڑے ہو کر کہا کہ فلاں غزوہ کے لئے مجھے متعین کیا گیا ہے تو کیا میں اپنی بیوی کے ساتھ حج کو جاسکتا ہوں یا غزوہ کے انتظام میں مشغول رہوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جی ہاں اپنی بیوی کے ساتھ حج کو جاسکتے ہو، حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے غزوہ اہم ہونے کے باوجود اس کو موقوف کر کے بیوی کے ساتھ حج کو جانے کی اجازت دی ہے اگر بلا محرم جانا جائز ہوتا تو یہ کہدیتے کہ تم غزوہ میں جاؤ اور تمہاری بیوی لوگوں کے ساتھ جاکر اپنا حج ادا کرلے گی۔ اس روایت میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے تین مسئلے بیان فرمائے ہیں۔

(۱) محرم شرعی کے بغیر عورت کسی قسم کے سفر میں نہیں جاسکتی (۲) جب عورت کے پاس اس کا محرم شرعی موجود نہ ہو تو کسی اجنبی مرد کا اس کے پاس جانا جائز نہیں ہے (۳) اپنے شوہر کے ساتھ عورت کا سفر میں جانا جائز ہے اور اسمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلقاً ممانعت فرمائی ہے کہ عورت بلا محرم سفر میں نہ جائے اسمیں کوئی قید نہیں ہے اسلئے کسی قسم کا سفر بلا محرم جائز نہ ہوگا اس مضمون کی روایت کو حضرت

www.besturdubooks.net

مصنفؒ نے دو صحابہ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے دو سندوں کے ساتھ
صحابی ۲ حضرت ابوہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

فریق ثانی کی دلیل ان کی دلیل حضرت مصنفؒ نے ص ۳۵۶ س ۱۴ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا ابوبکرۃ الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں پیش فرمائی ہے، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت اپنے محرم شرعی یا اپنے شوہر کے بغیر ایک برید کا سفر نہ کرے اس میں ایک برید کا مطلب یہ ہے کہ ایک برید یا اس سے زائد کی مسافت کا سفر نہ کیا کرے اور اس سے کم کی مسافت کا سفر کر سکتی ہے لہٰذا ایک برید سے کم کی مسافت کا سفر بلا محرم اور بلا شوہر کر سکتی ہے۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت ابوھریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثالث کی دلیل ص ۳۵۷ س ۲ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا ابوامیۃ الخ سے تقریباً سات سطروں میں فریق ثالث کی دلیل پیش کیجارہی ہے، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کوئی عورت ایک دن ایک رات یا اس سے زیادہ کی مسافت کا سفر محرم شرعی کی معیت کے بغیر نہ کرے اب اس سے واضح ہوتا ہے کہ ایک دن ایک رات سے کم کی مسافت کا سفر بلا محرم کر سکتی ہے، اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت ابوھریرہؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق رابع کی دلیل ص ۳۵۷ س ۹ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا ابوبکرۃ قال ثنا سعید بن عامر الخ سے تقریباً چار سطروں میں فریق رابع کی دلیل پیش کیجارہی ہے، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کوئی عورت اپنے شوہر یا محرم شرعی کے بغیر دو دن دو رات کی مسافت کا سفر نہ کرے اس سے واضح ہوتا ہے کہ دو دن کی مسافت سے کم کا

www.besturdubooks.net

سفر عورت بلا محرم کرسکتی ہے۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق خامس کی دلیل

ص۳۵۱ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا مسدد الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں فریق خامس کی دلیل پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ عورت بلا محرم یا بلا شوہر کے تین دن تین رات یا اس سے زائد کی مسافت کا سفر ہرگز نہ کرے اب اس سے واضح ہوتا ہے تین دن تین رات سے کم کی مسافت کا سفر بلا محرم اور بلا شوہر کی معیت کے کرنا جائز ہوگا اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے تین صحابہ کرام سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی ۲ حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی ۳ حضرت ابو سعید خدریؓ سے ایک سند کے ساتھ

اب ان تمام روایات سے صاف ظاہر ہوگا کہ تین دن سے کم کی مسافت کا سفر بلا محرم اور بلا شوہر کرنا عورت کے لئے جائز ہے اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے

ماقبل کے چاروں فریقوں کے دلائل کے جوابات

ان کے دلائل کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں

جواب ۱۔ فقد اتفقت هذه الآثار كلها عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی تحریم السفر ثلثة ايام على المرأة بغير ذی محرم الخ سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں میں ماقبل کے چاروں فریقوں کے دلائل کا جواب ایک ساتھ دیا جارہا ہے جواب کا سمجھنا تین مقدموں پر موقوف ہے۔

مقدمہ اولیٰ۔ ماقبل میں پانچ قسم کی روایات پیش کی جاچکی ہیں۔ (۱) وہ روایات جن میں بلا قید عورت کو بلا محرم سفر سے ممانعت کی گئی ہے۔

www.besturdubooks.net

(۲) وہ روایات جن میں ایک بَرید کے سفر کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ (۳) وہ روایات جن میں ایک دن ایک رات کے سفر کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ (۴) وہ روایات جن میں دو دن دو رات کے سفر کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ (۵) وہ روایات جن میں تین دن تین رات کے سفر کو ممنوع قرار دیا گیا ہے!

اور یہ تمام روایات تین دن یا اس سے زائد کی مسافت کے سفر کی حرمت پر متفق ہیں، تین دن سے کم کی مسافت کے سفر کی حرمت میں تمام روایات متفق نہیں ہیں بلکہ ان میں اختلاف واقع ہو گیا ہے

مقدمہ ثانیہ۔ یہ جو مشہور ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے یہ صرف کلام الناس سے متعلق ہے روایات اور نصوص میں مفہوم مخالف حنفیہ کے نزدیک بھی معتبر ہے اور روایات اور نصوص میں مفہوم مخالف معتبر ہونے کیلئے سب کے نزدیک شرط یہ ہے کہ یہ مفہوم مخالف دوسری نص صریح کے مخالف نہ ہو، کما فی عقود رسم المفتی واعمل بمفہوم روایات اتی، مالم یخالف لصریح ثبتا ۹۱ قال فی الاشباہ من کتاب القضاء لا یجوز الاحتجاج بالمفہوم فی کلام الناس فی ظاہر المذہب کالادلۃ واما مفہوم الروایۃ فحجۃ الخ ۹۲

مقدمہ ثالثہ۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو جوامع الکلم کی دولت سے سرفراز فرمایا ہے اور جوامع الکلم کا مطلب یہ ہے کہ کلام حشو و زوائد سے پاک صاف ہو اور جامعیت اس طرح ہو کہ مفہوم موافق کے ساتھ ساتھ مفہوم مخالف بھی ایک ساتھ واضح ہو جائے اور اسطرح جامع کلام کی صلاحیت حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہے باقی کسی دوسرے انسان میں یہ صلاحیت نہیں ہے۔

اب ان مقدمات کے بعد اصل جواب کا حاصل یہ ہو گا کہ اوپر ذکر کردہ روایات میں سے پانچویں قسم کی روایات میں ثبوتِ حرمت کیلئے تین دن تین رات کی قید موجود ہے اور ان کے علاوہ بقیہ چاروں قسم کی روایات بھی تین دن تین رات کی مسافت کی حرمت پر متفق ہیں، اختلاف صرف تین دن سے کم کی مسافت کی حرمت

www.besturdubooks.net

سے متعلق باقی رہ جاتا ہے اور جب مفہوم موافق سے تین دن کی مسافت کی حرمت ثابت ہوگئی تو مفہوم مخالف سے مادون الثلث کی حرمت بھی ثابت ہو جائے گی اور جن روایات میں بلا قید ممانعت ہے وہ اور وہ روایات جن میں برید یا ایک دن یا دو دن کی قیدیں موجود ہیں وہ سب تین دن والی روایت کے مفہوم مخالف کی منافی نہیں ہیں اسلئے کہ جن روایات میں بلا قید ممانعت ہے ان کو قید والی روایات سے مقید کیا گیا ہے اور جن میں قید اور عدد کا ذکر ہے ان میں عدد قلیل کا ذکر ہے اور اصول یہ ہے کہ عدد قلیل عدد کثیر کے منافی نہیں ہوتا ہے نیز تین دن والی روایات سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے اس پر تمام روایات متفق ہیں اور دوسری روایات سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے اس پر تمام روایات متفق نہیں ہیں اور مختلف روایات کے مقابلہ میں متفق علیہ روایات کو ترجیح حاصل ہوتی ہے لہٰذا تین والی روایات کو لیکر دوسروں کو ترک کردینا لازم ہوگا اور یہ توجیہ کرنی اسلئے ضروری ہوگئی ہے کہ اگر ایسا نہ کہا جائے تو پھر کلام رسول میں نہی کے ساتھ تین کے عدد کے ذکر کا کوئی معنی اور فائدہ ثابت نہ ہوگا

مذکورہ عبارت کا ترجمہ یقیناً جتنی روایات حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں وہ سب عورت کے بلا محرم تین دن کی مسافت کے سفر کی حرمت پر متفق ہیں اور مادون الثلث میں مختلف ہیں تو ہم نے غور کرکے دیکھا کہ بلا محرم تین دن تین رات یا اس سے زائد مسافت کے سفر کی ممانعت ان تمام روایات سے ثابت ہے اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا انہیں تین دن کی قید لگانا عورت کے لئے بلا محرم کے مادون الثلث کی مسافت کے سفر کے مباح ہونے پر دلیل ہے ورنہ تین کے عدد کے ذکر کرنے اور ممانعت کے مفہوم کیلئے کوئی فائدہ نہ ہوتا اور حضورؐ کے کلام میں فضول و زوائد نہیں ہوتے مگر حضورؐ نے تین کے عدد کو اسلئے ذکر فرمایا ہے تاکہ اس سے کم ممانعت کے دائرہ سے نکل جائے اور ایسے ہی حکیم کا کلام ایسی چیز کو شامل ہوتا ہے جو مفہوم مخالف پر

www.besturdubooks.net

بھی دلالت کرے تاکہ مستغنی ہوجائے دوبارہ ایسا کلام کرنے سے جو مفہوم مخالف پر دلالت کرے اور ایسا کلام نہیں کرتے ہیں جو مفہوم مخالف پر دلالت نہ کرے اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم ایسا کلام کرنے پر قادر ہیں اور یہ منجانب اللہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو جوامع الکلم کے ساتھ فضیلت دی گئی ہے جو کسی دوسرے کو حاصل نہیں ہے

جواب ۲ ص۳۵۳ ثم ما روی عنہ فی منعہا من السفر دون الثلث من الیوم والیومین والبرید فکل واحد من تلک الآثار وعن الاثر المروی فی الثلث الخ سے تقریباً ساڑھے دس سطروں میں دوسرا جواب پیش کیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تین دن تین رات کی روایات اور ما دون الثلث کی روایات دونوں پر اسطرح سے غور وفکر کریں کہ کونسی ناسخ اور کون سی منسوخ ہو سکتی ہیں۔ اور ظاہر بات ہے کہ اگر ما دون الثلث کی روایات مؤخر ہیں تو وہ ناسخ ہونگی اور ثلث اور ما فوق الثلث کی روایات منسوخ ہونگی اور اگر ثلث اور ما فوق الثلث کی روایات مؤخر ہیں اور ما دون الثلث کی روایات مقدم ہیں تو ما دون الثلث کی ساری روایات منسوخ ہو جائینگی اور ثلث اور ما فوق الثلث کی روایات ناسخ ہونگی مگر ان میں سے کون سی مقدم اور کون سی متاخر ہیں اسکی کوئی صراحت نہیں ہے اور ثلث اور ما فوق الثلث کی روایات سے جس حرمت کا ثبوت ہوتا ہے اس سے دوسری روایات معارض نہیں ہیں اور ما دون الثلث کی روایات سے جس حرمت کا ثبوت ہوتا ہے اس سے دوسری روایات معارض ہیں نیز لا یحل لامرأۃ ان تسافر کے الفاظ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سفر شرعی عورت کیلئے بلا محرم نہیں ہے اور سفر شرعی کا ثبوت تین دن تین رات کے سفر سے ہوتا ہے اس سے کم کو سفر شرعی نہیں کہتے ہیں لہٰذا احادیث کے الفاظ بھی تین دن والی روایات کے موافق ہیں لہٰذا ان تمام وجوہ ترجیح کیوجہ سے تین دن والی روایات کو ترجیح حاصل ہوگی اور بقیہ ساری روایات متروک العمل قرار پائیں گی اور علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع ج۲ ص۱۲۴ میں ما دون الثلث کی مسافت کا سفر بلا محرم

عورت کیلئے جائز قرار دیا ہے مگر علامہ شامی نے شامی کراچی ج۲ ص۴۶۵ میں حضرات شیخین کے اس قول کو نقل فرمایا ہے جسمیں ایک دن ایک رات کی مسافت کے سفر کو بھی بلامحرم مکروہ قرار پایا ہے اور فساد زمانہ کیوجہ سے اسی قول پر فتویٰ دینا مناسب قرار دیا ہے۔

فریق سادس کی دلیل ص۳۵۸ س۱۳ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا یونس قال ثنا ابن وھب الخ سے تقریباً تین سطروں میں ان کی دلیل پیش کیجارہی ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ہر ایک عورت کیلئے محرم شرعی نہیں ہوا کرتا ہے اسلئے بلامحرم حج کو جاسکتی ہے اور جب ابو سعید خدری نے بلامحرم سفر کے عدم جواز پر فتویٰ دیا تو حضرت عائشہؓ نے اس فتویٰ پر اعتراض فرمایا کہ کیا ہر ایک عورت کو محرم شرعی میسر ہوسکتا ہے۔ حضرت عائشہ کی اس بات سے بلامحرم عورت کیلئے سفر حج کا جواز ثابت ہوجاتا ہے اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ بلامحرم عورت سفر کرسکتی ہے۔

جواب۔ ص۳۵۸ س۱۷ فان الحجۃ علیھم فی ذلک ما قد تواترت بہ الآثار التی قد ذکرناھا الخ سے ایک سطر کی عبارت سے فریق سادس کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا قول ماقبل کی تمام روایات سے مسترد ہوجاتا ہے اسلئے کہ قول صحابی جب غیر مدرک بالقیاس ہو اور اس کے خلاف دوسری روایات بھی ہوں تو بالاتفاق مسترد ہوجاتا ہے۔

مسلسل تین اشکالات

اشکال ا ص۳۵۸ س۱۷ فان قال قائل ان الحجۃ لم یدخل فی السفر الذی نھی عنہ فی تلک الآثار سے تقریباً ایک سطر کی عبارت سے یہ اشکال کیا جارہا ہے کہ جن روایات میں بلامحرم سفر کی ممانعت ہے ان سے سفر حج مستثنیٰ ہے اور سفر حج کے علاوہ دیگر اسفار کی ممانعت مراد ہے!

جواب ص۳۵۸ س۱۸ فالحجۃ علی ذلک القائل حدیث ابن عباسؓ الذی بدأنا بذکرہ فی ھذا الباب الخ سے تقریباً چار سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے،

www.besturdubooks.net

جواب کا حاصل یہ ہے کہ باب کے شروع میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جب اپنے خطبہ میں عورت کو بلا محرم سفر سے ممانعت فرمائی تو ایک شخص کھڑے ہو کر کہنے لگا کہ ابھی فلاں غزوہ کے موقعہ پر مجھے مکاتب بنایا گیا ہے اور میں بدل کتابت کی فراہمی میں مشغول ہوں اور میری بیوی پر حج فرض ہے تو کیا میں اس حالت میں بیوی کے ساتھ حج کو جاسکتا ہوں تو حضورؐ نے فرمایا کہ ضرور جاسکتے ہو اور اگر سفر حج اس سے مستثنیٰ ہوتا تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم یہ فرماتے کہ تم اپنے بدل کتابت کا انتظام کرو اور بیوی مسلمانوں کے قافلہ کے ساتھ حج کو چلی جائے گی۔ حالانکہ بدل کتابت کی ادائیگی کا انتظام بہت اہم چیز ہے اس کو ترک کر کے بیوی کی معیت میں حج کو جانے کی اجازت دی ہے تو معلوم ہوا کہ سفر حج اس ممانعت سے مستثنیٰ نہیں ہے۔

اشکال ۲ ص ۳۵۸ س ۲۲ وقد قال قائل قد رویتم عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تسافر امرأۃ مسیرۃ ثلثۃ ایام الا مع ذی محرم الخ سے تقریباً تین سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ جن روایات میں تین دن کی مسافت کے سفر کی ممانعت ہے وہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے مروی ہیں اور دور نبوت کے بعد حضرت ابن عمرؓ خود اپنی آزاد کردہ باندیوں کے ساتھ سفر کیا کرتے تھے حالاں کہ آزاد کردہ عورتیں آقا کے حق میں اجنبیہ ہوتی ہیں۔

جواب ص ۳۵۸ س ۲۵ قیل لہ ما ھذا بخلاف لما رویناہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ سے تقریباً چار سطروں میں یہ جواب دیا جارہا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن تین رات کے سفر سے منع فرمایا ہے اس سے کم کے سفر کو منع نہیں فرمایا جیسا کہ ماقبل میں دلائل سے ثابت کیا جاچکا ہے اور حضرت ابن عمرؓ کے ساتھ آزاد کردہ عورتوں کا جو سفر ہوتا تھا وہ تین دن کی مسافت سے کم ہوتا تھا اور تین دن سے کم کی مسافت کا سفر عورت کیلئے اجنبی کے ساتھ جائز ہے۔

اشکال ۳ ص ۳۵۸ س ۲۹ واحتج آخرون فی اباحۃ السفر للمرأۃ بغیر محرم الخ سے

www.besturdubooks.net

تقریبا ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت عائشہؓ غیر محرم مردوں کے ساتھ سفر کیا کرتی تھیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بلامحرم سفر کرنا عورت کیلئے جائز ہے

جواب ص۳۵۹ فحدثنی بعض اصحابنا الخ سے باب کے آخر تک جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکام الرازی نے حضرت امام ابوحنیفہ سے سوال کیا تو امام صاحب نے جواب دیا کہ عورت کیلئے بلامحرم سفر کرنا جائز نہیں ہے۔ تو حکام رازی نے کہا کہ میں نے عرزمی سے سوال کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ بلامحرم جائز ہے جیسے حضرت عائشہؓ سفر کیا کرتی تھیں اسپر حضرت امام صاحب نے جواب دیا کہ عرزمی نے مسئلہ نہیں سمجھا کہ حضرت عائشہؓ کیلئے دنیا کے تمام مرد محرم ہیں اسلئے وہ جب بھی کسی مرد کے ساتھ سفر کرینگی تو محرم ہی کے ساتھ سفر ہوگا اور یہ بات امہات المومنین کے علاوہ باقی کسی دوسری عورت کو حاصل نہیں ہے لہٰذا اور کسی عورت کیلئے بلامحرم سفر حج بھی جائز نہیں ہے اور نہ ہی بغیر محرم کے عورت پر حج فرض ہوگا یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ شبیر احمد عفی اللہ عنہ ۱۱ ذی الحجہ ۱۴۱۱ھ

باب المواقیت التی لا ینبغی لمن اراد الاحرام ان یتجاوزها الا محرما

مواقیت، میقات کی جمع ہے اسکے معنی وقت کے ہیں یعنی احرام باندھنے کا وقت اور احرام باندھنے کی جگہ، اور اس باب کے تحت چار باتیں عرض کرنی ہیں۔

(۱) ارکان حج کتنے ہیں (۲) میقات کی تعداد کیا ہے (۳) میقات عراق میں کیا اختلاف ہے (۴) بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا۔

(۱) ارکان حج کتنے ہیں ارکان حج کی تعداد کے بارے میں علماء کے تین مذاہب ہیں

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ارکان حج پانچ ہیں (۱) احرام (۲) وقوف عرفہ (۳) سعی بین الصفا والمروۃ (۴) طواف زیارت (۵) حلق کما فی معارف السنن ص۳۱ ج۶

مذہب ۲ ۔ حضرت امام مالک، امام احمد، اسحٰق بن راہویہ وغیرہ کے نزدیک ارکان حج چار ہیں ۔ احرام، وقوف عرفہ، طواف زیارت، سعی بین الصفا والمروہ ۔

مذہب ۳ ۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ارکان حج دو ہیں (۱) وقوف عرفہ (۲) طواف زیارت، احرام رکن نہیں ہے بلکہ شرط ہے اور سعی بین الصفا والمروہ حنفیہ کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے اور عمدۃ القاری ج۹ ص۲۹۴ اوجز المسالک ج۳ ص۵۱۶ میں نقل کیا گیا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس امام محمد بن سیرین، عطاء بن ابی رباح، مجاہد بن جبر کے نزدیک سعی بین الصفا والمروہ نہ فرض ہے اور نہ ہی واجب بلکہ سنت یا مستحب ہے اور حلق امام شافعی کے علاوہ باقی کسی کے نزدیک رکن اور فرض نہیں ہے ابن حبیب مالکی اور اہل ظاہر کے نزدیک تلبیہ بھی رکن حج میں سے ہے کما فی الاوجز ج۳ ص۲۳ والنیل ج۴ ص۲۰۵

(۲) میقات کی تعداد کیا ہے

احادیث شریفہ میں چھ مواقیت کا ذکر آتا ہے (۱) ذو الحلیفہ اس زمانہ میں اس کو آبار علی اور ابیار علی سے بھی موسوم کیا جاتا ہے یہ اہل مدینہ اور اس طرف سے آنے والوں کیلئے میقات ہے لہٰذا ذو الحلیفہ، تبوک، اردن (جارڈن) ینبوع وغیرہ سے آنے والوں کیلئے بھی میقات ہوگا ۔

(۲) جحفہ اس کو مھیعہ اور رابغ بھی کہا جاتا ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ رابغ مقام جحفہ سے قریب دوسری جگہ کا نام ہے اور جحفہ کو مقام خربہ بھی کہا جاتا ہے اس زمانہ میں یہ مقام ویران سا ہو گیا ہے، یہ اہل شام، مصر، الجزائر، سوڈان اور براعظم افریقہ کی طرف سے آنے والوں کیلئے میقات ہے نیز ملک شام کے بعد ترکستان بلغاریہ روم، جرمنی، فرانس برطانیہ اور براعظم یورپ کی طرف سے آنے والوں کیلئے میقات ہے یہ میقات مکۃ المکرمہ سے پانچ یا چھ منزل کے فاصلہ پر ہے ۔

(۳) جبل قرن، یہ مقام مکۃ المکرمہ سے ایک منزل کے فاصلہ پر ہے اور نووی نے لکھا ہے کہ دو منزل کے فاصلہ پر ہے یہ اہل نجد اور خلیجی ممالک اور اس طرف سے آنیوالوں

www.besturdubooks.net

کیلئے میقات ہے۔

۴۔ جبل یلیلم، یہ مقام مکۃ المکرمہ سے تیس میل کے فاصلہ پر ہے یہ اہل یمن اور اسطرف سے آنے والوں کیلئے میقات ہے اور ساحلی ممالک سے جو لوگ بحری جہاز سے جدہ پہونچتے ہیں وہ سب ادھر ہی سے گذرتے ہیں۔ لہٰذا بحری راستہ کے لحاظ سے مسقط، پاکستان، ہندوستان، بنگلہ دیش، برما، سنگاپور، تھائی لینڈ جاپان، ملیشیا، انڈونیشیا، برونئی اوسٹریلیا وغیرہ سب کیلئے جبل یلیلم میقات ہوگا۔

۵۔ ذات عرق، یہ مقام وادی عقیق سے قریب ہے عراق سے آتے وقت راستہ میں پڑتا ہے یہ اہل عراق، ایران خراسان ازبکستان، ترکمانستان، کذاخستان چین، منگولیا روس کیسے بری اور خشکی کے راستہ سے آنے والوں کیلئے میقات ہے۔

۶۔ اہل مدین کیلئے وادی عقیق میقات ہے۔

(۳) میقات عراق میں کیا اختلاف

ذات عرق اہل عراق کیلئے دور نبوت سے مقرر شدہ میقات ہے یا نہیں؟

یہی مسئلہ یہاں پر زیر بحث ہے اور حضرت امام طحاوی نے اسی مسئلہ کی وضاحت کیلئے یہ باب باندھا ہے چنانچہ اس کے متعلق اوجز المسالک ج۳ ص۳۳۲ عمدۃ القاری ج۹ ص۱۴۵ نخب الافکار قلمی بوسیدہ ص۲۶ تا ۱۸ میں قدرے فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ امام سفیان ثوری امام طاؤس بن کیسان امام محمد بن سیرین، جابر بن زید وغیرہ کے نزدیک اہل عراق کے لئے کوئی میقات مقرر نہیں ہے وہ لوگ جس میقات سے ہوکر گزریں گے وہی ان کا میقات ہے۔

دور نبوت سے اہل عراق کیلئے کوئی میقات منصوص نہیں ہے اور ان کے لئے افضل یہ ہے کہ وادی عقیق سے احرام باندھ لیا کریں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابو جعفر فذهب قوم الى ان اهل العراق لا وقت لهم في الاحرام الخ کے مصداق ہیں۔

www.besturdubooks.net

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ امام احمد بن حنبلؒ اسحٰق بن راہویہؒ ابو ثورؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اہلِ عراق کے لئے کلام رسول سے میقات متعین ہے اور ان کا میقات ذات عرق ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذٰلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اول کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی تمام روایات ہیں جنہیں مقررہ مواقیت کا ذکر موجود ہے اور ان روایات میں اہلِ عراق کے لئے کسی میقات کا ذکر نہیں کیا گیا لہٰذا اہلِ عراق جس میقات سے گزریں گے وہی ان کا میقات ہوگا اور ان کے لئے کوئی منصوص میقات نہیں ہے، جن روایات میں منصوص میقات کا ذکر ہے اور ان میں اہلِ عراق کے میقات کا ذکر نہیں ہے ان کو حضرت مصنف نے دو صحابہ کرام سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے ان میں سے دو سندیں شروع میں ذکر فرمائی ہیں اور تین سندیں بعد میں ذکر کی ہیں صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ نقل کیگئی ہے ان تمام روایات سے واضح ہوتا ہے کہ اہلِ عراق کیلئے کوئی میقات منصوص نہیں ہے

فریقِ ثانی کیطرف سے دو دلیلیں پیش کیجارہی ہیں دلیل ۱ ص ۳۵۹ س ۲۹ فقالوا اہل میقات

اَھل العراق ذات عرق وقت ذٰلک لھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کما وقت سائر المواقیت لاھلھا الخ سے تقریباً بارہ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کیجارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جسطرح دوسرے بلدان کے لئے میقات مقرر فرمایا ہے اسی طرح عراق کیلئے بھی میقات مقرر فرمایا ہے آپکا ارشاد ہے ولاھل العراق ذات عرق الحدیث اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے تین صحابہ کرام سے چار سندوں

www.besturdubooks.net

کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایک سند کے ساتھ

صحابی ۲ حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی ۳ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے عراق کیلئے مقررہ میقات کا منصوص ہونا واضح ہوتا ہے لہٰذا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ اہل عراق کیلئے کوئی میقات منصوص نہیں ہے

دلیل ۲ ص ۳۶۰ س ۱۲ وھٰذا عبد اللّٰہ بن عمر من بعد النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم من توقیتہ ما قد ذکرناہ عنہ فی الفصل الذی قبل ھٰذا الخ سے تقریبا چھ سطروں میں فریق ثانی کیطرف سے دوسری دلیل پیش کیجارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فصل اوّل میں اہل عراق کیلئے میقات منصوص نہ ہونے پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت پانچ سندوں کے ساتھ گذر چکی ہے۔ اور پھر حضرت عبداللہ بن عمرؓ خود فرماتے ہیں کہ لوگ اہل عراق کیلئے ذات عرق کو منصوص اور مقررہ میقات بتلاتے ہیں حضرت عبداللہ بن عمرؓ جن لوگوں سے یہ بیان فرمارہے ہیں وہ لازمی طور پر ایسے لوگ ہوں گے جنکی بات حجت شرعی اور خود کتاب وسنت کے عالم ہوں گے اور ایسے لوگ اپنی رائے سے کوئی بات نہیں کہتے بلکہ کتاب وسنت سے ثابت شدہ امور بیان کیا کرتے ہیں اور حضورؐ سے سنی ہوئی بات ہی نقل کیا کرتے ہیں لہٰذا اصل حقیقت یہ ہوگی کہ اہل عراق کیلئے ذات عرق کو جسوقت میقات بتلایا جارہا تھا اسوقت حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں حضرت ابن عمرؓ نہیں تھے دوسروں نے حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے

اشکال ص ۳۶۰ س ۱۸ فقال قائل وکیف یجوز ان یکون النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم وقت لاھل العراق یومئذ ما وقت والعراق انما کانت بعدہ الخ

اس عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہوسکتا ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ میں اہل عراق کیلئے میقات مقرر فرمادیا ہو جب کہ

www.besturdubooks.net

اس وقت تک عراق فتح نہیں ہوا تھا تو اہلِ عراق کے لئے میقات کیسے مقرر فرمایا ہے

جواب۔ ص۳۶۰ س۱۹ قیل له کما وقت لاهل الشام ما وقت والشام انما تحت بعد ه الخ سے باب کے آخر تک یہ جواب دیا جا رہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اہلِ عراق کے لئے میقات مقرر کرنے کی دو شکلیں ہوسکتی ہیں۔

(۱) اہلِ شام کے لئے میقات کا منصوص ہونا سب کے نزدیک متفق علیہ ہے حالانکہ دورِ نبوت میں ملک شام فتح نہیں ہوا تھا مگر ملک شام کے اطراف واکناف فتح ہوگئے تھے اور ان لوگوں کیلئے اہلِ شام کا لفظ استعمال کر کے جحفہ کو میقات قرار دیا ہے تو اسی طرح عراق کے اطراف واکناف بھی دورِ نبوت میں فتح ہوگئے تھے جیسے جبل طی وغیرہ کے علاقے تو ان لوگوں کے لئے اہلِ عراق کا لفظ استعمال کر کے ذاتِ عرق کو میقات قرار دیا ہے۔ (۲) اگر ملک شام کا دار الاسلام ہونا وحی کے ذریعہ سے معلوم ہوگیا تھا اسلئے جحفہ کو اہلِ شام کے لئے میقات مقرر فرمایا ہے تو عراق کا دار الاسلام ہونا بھی وحی کے ذریعہ سے معلوم ہوگیا تھا اسلئے ذاتِ عرق کو بھی اہلِ عراق کیلئے حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ میں میقات مقرر فرمایا ہے۔ جیسا کہ عراق، شام، مصر کے فتح ہونے سے قبل حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے وہاں کے لوگوں کے بارے میں پیشنگوئی فرمائی ہے کہ اہلِ عراق اہلِ شام اہلِ مصر پیداوار اور تجارتی مال کی زکوٰۃ ادا کرنے سے گریز کریں گے مگر تم لوگ جسطرح ان علاقوں کو فتح کرنے میں شوکتِ اسلام کا مظاہرہ کرچکے اسی طرح زکوٰۃ سے گریز کرنے کی وجہ سے دوبارہ ان کے سامنے شوکتِ اسلام کا مظاہرہ کروگے اس پیشنگوئی سے واضح ہوتا ہے کہ وحی کے ذریعہ سے ان علاقوں کا دار الاسلام ہونا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوچکا تھا۔

لہٰذا ان بلاد کے فتح ہونے سے قبل ان کے لئے میقات مقرر کردینا قابلِ اشکال بات نہیں ہے اور جسطرح اہلِ شام کیلئے مقام جحفہ کو میقات مقرر فرمایا ہے اسی طرح اہلِ عراق کیلئے مقام ذات عرق کو میقات مقرر فرمایا ہے۔

www.besturdubooks.net

اور یہی ہمارے علمائے ثلثہ کا مسلک ہے۔

(نوٹ) اس زمانہ میں عراق میں پیمانہ کیلئے قفیز کا استعمال ہوتا تھا جو آٹھ مُد کے برابر ہوتا ہے اور سکّہ کے طور پر درہم چلتا تھا اور ملک شام میں پیمانہ کیلئے مُدیٰ کا استعمال ہوتا تھا جو پندرہ مد کے برابر ہوتا ہے اور سکّہ کے طور پر دینار چلتا تھا اور مصر میں پیمانہ کیلئے اردب استعمال ہوتا تھا جو چوبیس صاع کے برابر ہوتا ہے اور سکّہ کے طور پر دینار چلتا تھا۔

(۴) **بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا** | بلا احرام اپنے میقات سے تجاوز کرجانا دو طریقے سے ہوسکتا ہے۔

(۱) اپنے میقات سے بلا احرام تجاوز کررہا ہے اور آئندہ سامنے کوئی دوسرا میقات بھی نہیں ہے تو ایسی صورت میں بلا احرام اگر اپنے میقات سے تجاوز کرجائیگا تو امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ امام مالکؒ امام احمد بن حنبلؒ چاروں ائمہ مذہب کے نزدیک اسپر ایک دم واجب ہوجائیگا۔

(۲) اپنے میقات سے بلا احرام تجاوز کرگیا اور آئندہ سامنے دوسرا میقات موجود ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم واجب نہیں مگر مکروہ تحریمی ہے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک دم واجب ہوجائیگا کمافی الاوجز ج۳ ص۳۳

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۱۲ ذی الحجہ ۱۴۱۴ھ

www.besturdubooks.net

باب الاھلال من این ینبغی ان یکون

اس باب کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں (۱) قبل المیقات احرام باندھنا کیسا ہے؟
(۲) اہل مدینہ کیلئے ذو الحلیفہ کے کس مقام پر احرام باندھنا افضل ہے

مسئلہ ا قبل المیقات احرام اپنے میقات پر آنے سے قبل اپنے گھر یا کسی اور مقام پر احرام باندھنا کیسا ہے؟ یا میقات ہی پر جاکر احرام باندھنا لازم ہے تو اس کے متعلق اوجز المسالک ج ۳ ص ۳۳۵ میں تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں،

مذہب ۱ - حضرت علامہ ابن حزم ظاہری اور داؤد ظاہری کے نزدیک میقات سے قبل احرام باندھنا جائز نہیں ہے اور اگر میقات سے قبل احرام باندھ لیگا اس کا حج اور عمرہ صحیح نہ ہوگا

مذہب ۲ - حضرت امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ امام سفیان ثوری وغیرہ کے نزدیک میقات پر جاکر احرام باندھنا رخصت ہے لہٰذا گھر سے یا میقات سے قبل کسی دوسرے مقام سے احرام باندھنا بلا کسی کراہت کے جائز ہے۔

مذہب ۳ - حضرت امام مالکؒ اسحٰق بن راہویہؒ کے نزدیک قبل المیقات احرام باندھنے سے میقات پر جاکر احرام باندھنا زیادہ افضل اور اولیٰ ہے اور امام حسن بصری عطاء بن ابی رباحؒ کے نزدیک مقامات بعیدہ سے احرام باندھنا مکروہ ہے نیز امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق میقات سے قبل احرام باندھنا مکروہ ہے کما فی الاوجز ج ۳ ص ۳۳۵

مسئلہ ۲ اہل مدینہ کیلئے ذو الحلیفہ کے کس مقام پر احرام باندھنا افضل ہے؟

اب یہاں یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ اہل مدینہ کیلئے ذو الحلیفہ کے کس مقام پر احرام باندھنا افضل ہے؟ مسجد ذو الحلیفہ میں یا شجرۂ ذو الحلیفہ کے پاس یا جبل بیداء پر اسی مسئلہ کی وضاحت کیلئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے چنانچہ

www.besturdubooks.net

اس سلسلہ میں اوجز المسالک ج۳ ص۴۱ عمدۃ القاری ج۹ ص۱۶۰ نخب الافکار قلمی ج۷ ص۲۳ بدایۃ المجتہد ج۱ ص۳۳۸ میں کچھ فرق کے ساتھ پانچ مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱۔ حضرت امام اوزاعیؒ عطاء بن ابی رباح، قتادہ بن دعامۃؒ وغیرہ کے نزدیک اہل مدینہ کیلئے افضل یہی ہے کہ مقام ذوالحلیفہ میں جبل بیداء کے اوپر جاکر احرام باندھ لیا جائے یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذا انا ستجبوا الاحرام من البیداء الخ کے مصداق ہیں،

مذہب ۲۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مقام ذوالحلیفہ میں صلوٰۃ احرام سے سلام پھیرتے ہی احرام باندھنا افضل ہے جبل بیداء پر جاکر احرام باندھنے کی کوئی فضیلت ثابت نہیں ہے اور یہی امام شافعی اور امام مالک کا ایک قول ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں

مذہب ۳۔ حضرت محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن شہاب زہریؒ عبدالملک بن جریجؒ، عبداللہ بن وہب وغیرہ کے نزدیک مسجد ذوالحلیفہ سے متصل جو شجرہ ہے اسکے پاس احرام باندھنا زیادہ افضل ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقد انکر قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۴۔ حضرت امام مالکؒ کے قول ثانی کے مطابق سواری پر بیٹھنے کے بعد احرام باندھنا افضل ہے۔

مذہب ۵۔ حضرت امام شافعیؒ کے قول ثانی کے مطابق سواری جب چلنا شروع کردے تب احرام باندھنا افضل ہے ہم صرف اوّل الذکر تینوں مذاہب کیلئے دلائل فراہم کریں گے آخر کے دونوں مذاہب کیلئے دلائل فراہم نہیں کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ روایات ہیں جنمیں حضورؐ کا سواری پر سوار ہوکر جبل بیداء پر چڑھکر احرام باندھنے کا ذکر موجود ہے اور حضرت مصنفؒ نے جبل بیداء پر چڑھ کر احرام باندھنے کی روایات کو دو صحابہ کرام سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

www.besturdubooks.net

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۲ حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ اور اسی مضمون کی حضرت جابرؓ کی روایت ترمذی ص۱۶۹ج۱ میں بھی موجود ہے، ان روایات سے فریق اول کا مدعیٰ ثابت ہو رہا

فریق اول کی دلیل کا جواب

ص۳۶۱ س۱۲ فقالوا قد یجوز ان یکون النبی صلی اللہ علیہ وسلم احرم منہا لا لانہ قصد ان یکون احرامہ منہا خاصۃ لفضل فی الاحرام منہا الخ سے تقریباً ساڑھے تیرہ ۱۳ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اگر بالفرض جبل بیداء پر تشریف لیجاکر احرام باندھا بھی ہے تو وہ اسلئے نہیں ہے کہ وہاں پر جاکر احرام باندھنا خاص فضیلت رکھتا ہے جو فضیلت دوسرے مقامات میں احرام باندھنے سے حاصل نہیں ہوسکتی ہے بلکہ اسمیں کوئی دوسری مصلحت رہی ہوگی مثلاً اونچائی پر جاکر احرام باندھنے سے تمام صحابہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے اعمال احرام کو اچھی طرح دیکھ سکتے تھے اسلئے وہاں جاکر احرام باندھا ہوگا جیسا کہ منی سے طواف زیارت کیلئے مکۃ المکرمہ لوٹتے وقت بطن محصب میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے نزول فرمایا ہے اور یہ نزول اسلئے نہیں تھا کہ وہاں پر نازل ہونا مستحب یا کوئی عبادت ہے بلکہ اسلئے نزول فرمایا تاکہ وہاں پر سامان وغیرہ چھوڑ دیں اور بوجھ ہلکا ہو جائے کیونکہ طواف زیارت کے بعد پھر منیٰ لوٹنا ہے اور سمح للخروج کا معنی یہی ہے کہ بوجھ ہلکا کرکے سہولت کا راستہ اختیار کرلے نیز حضرت ابو رافع فرماتے ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے مجھے ایک خیمہ لگانے کا حکم فرمایا اور اس کے لئے کوئی جگہ متعین نہیں فرمائی تو میں نے بطن محصب میں جاکر ایک خیمہ لگادیا اور حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں اہل عرب ایک دوسرے سے خائف تھے اور جب قافلہ کے لوگ منتشر ہوجاتے تو ایک جگہ ٹھہر کر سب لوگوں کا انتظار کیا کرتے تھے تاکہ سب جمع ہوکر چلیں تو وادی محصب میں اس غرض سے اترے تھے توجسطرح وادی

www.besturdubooks.net

محصب میں اترنا سنت ہونیکی وجہ سے نہیں تھا بلکہ کسی دوسری مصلحت کی بناء پر تھا تو اسی طرح ذوالحلیفہ میں احرام کے موقع پر جبل بیداء پر چڑھنا بھی سنت ہونیکی وجہ سے نہیں تھا بلکہ کسی دوسری مصلحت کی بناء پر تھا مثلاً اونچائی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابۂ کرام کا آسانی کے ساتھ مشاہدہ کرنا، لہٰذا جبل بیداء پر جاکر احرام باندھنے کو افضل نہیں کہا جاسکتا۔

فریق ثالث کی دلیل ص ۳۶۱ س ۲۵ وقالوا ما احرم الا من عند المسجد دس وواذ لک عن ابن عمرؓ الخ سے تقریباً پندرہ سطروں

میں فریق ثالث کی دلیل پیش کیجارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ میں مسجد کے پاس احرام باندھا ہے جو شجرۂ ذوالحلیفہ سے بالکل متصل ہے اس کے متعلق حضرت ابن عمرؓ سے دو قسم کی روایات مروی ہیں حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ تم لوگ جو کہتے ہو کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جبل بیداء پر چڑھکر احرام باندھا ہے یہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کیطرف ایک جھوٹی بات کی نسبت ہے بلکہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالحلیفہ کے پاس ہی احرام باندھا ہے اور اسی مضمون کی روایت حضرت ابن عمرؓ سے ترمذی شریف مع العرف الشذی ج۱ ص۱۶۹ ابوداؤد شریف ج۱ ص۲۴۴ میں بھی موجود ہے قسم ۲۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ذوالحلیفہ سے چلنے کیلئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مسجد کے پاس سواری پر بیٹھ گئے تب آپ نے احرام باندھا ہے۔ حضرت مصنفؒ نے پہلی قسم کی روایات کو حضرت ابن عمرؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے اور دوسری قسم کی روایات کو چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ص ۳۶۲ س ۱۱ فلما اختلفوا فی ذلک ارد نا ان ننظر من این جاء اختلافھم الخ سے باب کے آخیر تک فریق ثانی کی طرف سے جوابی دلیل پیش کی جارہی ہے کہ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب روایات کے درمیان اختلاف اور تعارض واقع ہوجاتا ہے تو ایسی صورت میں

www.besturdubooks.net

اس موضوع سے متعلق تمام روایات کو جمع کرکے دیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ آخر اختلاف کی علت خفیہ کیا ہے۔ چنانچہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے حجۃ الوداع کے موقع پر احرام باندھنے سے متعلق چار قسم کی روایات ہمارے سامنے آتی ہیں

قسم ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے جسمیں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالحلیفہ میں نماز سے سلام پھیرتے ہی فوراً اسی مجلس میں احرام باندھ لیا ہے عن ابن عباس ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم اھل فی دبر الصلوٰۃ الحدیث ترمذی مع العرف الشذی ج۱ ص۱۶۹ اور ابو داؤد شریف میں ہے فاھل بالحج حین فرغ من رکعتیہ فسمع ذلک منہ اقوام الحدیث ج۱ ص۲۴۶

قسم ۲ - حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے جسمیں مسجد ذوالحلیفہ سے متصل شجرہ کے پاس احرام باندھنے کا ذکر ہے جیسا کہ فصل اول کی روایات ہیں یہی روایت حضرت ابن عمرؓ سے ابو داؤد شریف ج۱ ص۲۴۶ اور ترمذی شریف ج۱ ص۱۶۹ میں موجود ہے ابو داؤد شریف میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت بھی اسی طرح ہے

قسم ۳ - حضرت جابرؓ اور حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے جسمیں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا مقام ذوالحلیفہ میں جبل بیداء پر چڑھکر احرام باندھنے کا ذکر ہے جو فصل اول میں حضرت جابر سے دو سندوں کے ساتھ ذکر کیا جاچکا ہے اور حضرت جابرؓ کی روایت ترمذی ج۱ ص۱۶۹ میں بھی موجود ہے اور ابو داؤد شریف ج۱ ص۲۴۷ میں حضرت انسؓ کی روایت بھی اسی مضمون کی دو سندوں کے ساتھ مروی ہے اور یہاں پر فصل اول میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت بھی اسی مضمون کی ہے جس سے امام طحاویؒ نے اس باب کا آغاز فرمایا ہے۔

قسم ۴ - حضرت حسن بن محمد بن علیؒ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے مسجد کے پاس سواری پر تلبیہ پڑھا ہے اور پھر جبل بیداء پر تشریف لیجاکر بھی تلبیہ پڑھا ہے یہ روایت طحاوی ج۱ ص۳۶۲ میں باب کے آخیر میں موجود ہے۔

اب ان تمام روایات کو جمع کرنے کے بعد علت خفیہ ہمارے سامنے یہ آتی ہے کہ در

اصل حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد متصلاً احرام باندھ لیا تھا اور جو صحابہ کرام اس وقت حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے قریب تھے انہوں نے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو تلبیہ پڑھتے ہوئے دیکھا ہے اور جب حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے مسجد سے باہر شجرہ کے پاس تشریف لا کر باآواز بلند تلبیہ پڑھا تو وہاں پر سننے والوں نے یہ سمجھا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے یہاں پر احرام باندھا ہے اور پھر جب جبل بیداء پر تشریف لے گئے تو وہاں بھی باآواز بلند تلبیہ پڑھا تو وہاں پر سننے والوں نے یہ سمجھا کہ اسی جگہ آپ نے احرام باندھا ہے۔

حضرت امام سعید بن جبیرؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس اختلاف کی وجہ معلوم فرمائی تو حضرت ابن عباسؓ نے یہی وجہ اور علت بیان فرمائی ہے جو یہاں طحاوی شریف ج۱ ص۳۶۲ اور ابو داؤد شریف ج۱ ص۲۴۶ میں بہت واضح الفاظ کے ساتھ موجود ہے۔

واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۱۳ر ذی الحجہ ۱۴۱۲ھ

باب التلبیۃ کیف ھی

اس باب کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں۔ (۱) تلبیہ فرض ہے یا واجب یا سنّت یا مستحب (۲) الفاظ تلبیہ کیا اور ان میں زیادتی جائز ہے یا نہیں؟

مسئلہ۱ تلبیہ فرض یا واجب یا سُنّت

www.besturdubooks.net

بوقت احرام تلبیہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ تو اس سلسلہ میں علماء کے چار مذاہب ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ کے نزدیک بوقت احرام ایک دفعہ تلبیہ پڑھنا فرض اور شرائط احرام میں سے ہے اور جس طرح نماز میں تکبیر تحریمہ دخول صلوٰۃ کیلئے شرط ہے اسی طرح حج میں تلبیہ دخول فی الحج کے لئے شرط ہے۔ لہذا اگر تلبیہ نہیں پڑھے گا تو احرام صحیح نہ ہوگا اور نہ ہی حج یا عمرہ صحیح ہوگا اور بار بار تلبیہ کا تکرار ان کے نزدیک سنت ہے کما فی عمدۃ القاری ص۱۷۱ ج۹ المغنی لابن قدامہ ص۱۳۰ ج۳ نیل الاوطار ص۲۰۵ ج۴۔

مذہب ۲ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک بوقت احرام تلبیہ پڑھنا واجب ہے اس کے ترک کر دینے سے دم واجب ہو جائے گا کما فی عمدۃ القاری ص۱۷۱ ج۹ نیل الاوطار ص۲۰۵ ج۴ المغنی ص۱۳۰ ج۳۔

مذہب ۳ حضرت امام شافعیؒ امام احمد بن حنبل امام حسن بن حیؒ وغیرہ کے نزدیک بوقت احرام تلبیہ پڑھنا سنت ہے اس کے ترک کیوجہ سے دم بھی واجب نہیں ہوتا کذا فی النووی ص۳۷۶ ج۱ معارف السنن ص۲۹ ج۶ نیل الاوطار ص۲۰۵ ج۴ المغنی ص۱۲۹ ج۳ عمدۃ القاری ص۱۷۱ ج۹ اوجز المسالک ص۳۳۷ ج۳۔

مذہب ۴ حضرت علامہ ابن حبیب مالکی علامہ زبیری شافعی اور اہل ظاہر کے نزدیک تلبیہ رکن حج میں سے ہے اسکے بغیر حج صحیح نہ ہوگا کذا فی الاوجز ص۳۳۷ ج۳ نیل الاوطار ص۲۰۶ ج۴

مسئلہ الفاظ تلبیہ کیا اور انمیں زیادتی جائز ہے یا نہیں

الفاظ تلبیہ جو حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے منصوص ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔

لبیک اللّٰھم لبیک، لبیک لا شریک لک لبیک۔ ان الحمد والنعمۃ لک والملک لا شریک لک اب یہاں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ یہ الفاظ بالاتفاق منصوص اور متفق علیہ ہیں مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ ان الفاظ پر کچھ اضافہ جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں علماء کے دو مذاہب ہیں۔

مذہب ۱۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ امام سفیان ثوریؒ امام شافعیؒ امام اوزاعیؒ امام احمد بن حنبل ابو ثور محمد بن حسن شیبانی وغیرہ کے نزدیک منصوص الفاظ تلبیہ پر ایسے الفاظ کی زیادتی کی گنجائش ہے جو تعظیم باری تعالیٰ پر دال ہوں کما فی معارف السنن ج ۶ ص ۷۹ عمدۃ القاری ج ۹ ص ۱۷۳ اور یہی لوگ طحاوی شریف میں ان قوما قالوا لا باس للرجل ان یزید فیھا من الذکر للّٰہ ما احب وھو قول محمد والثوری والاوزاعی الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲۔ حضرت امام مالکؒ امام ابو یوسفؒ امام طحاوی وغیرہ کے نزدیک الفاظ منصوصہ پر زیادتی مکروہ ہے اس سے گریز کرنا ضروری ہے اور تلبیہ میں انھیں الفاظ کا تکرار کرتا رہے جو حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں کما فی معارف السنن ج ۶ ص ۷۹ عمدۃ القاری ج ۹ ص ۱۷۳ اور یہی لوگ طحاوی شریف میں وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اول کی دلیل ص ۳۶۳ س ۸ واحتجوا فی ذلک الخ سے تقریباً چھ سطروں میں الفاظ تلبیہ پر زیادتی کے قائلین کی دلیل پیش کیجارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت مصنفؒ نے اولاً باب کے شروع میں تلبیہ کے منصوص الفاظ کو ذکر فرمایا اور منصوص الفاظ کو پانچ صحابہ کرام سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

www.besturdubooks.net

صحابی ۱؎ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی ۲؎ حضرت عائشہؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی ۳؎ عبداللہ بن عمرؓ سے دو سندوں کے ساتھ
صحابی ۴؎ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی ۵؎ حضرت عمرو بن معدیکربؓ سے ایک سند کے ساتھ

ان کی روایت میں منصوص الفاظ سے متعلق فذکر التلبیۃ علی مثل ما فی الحدیث الذی قبل ھذا کے الفاظ نقل کرنے سے قبل تین اشعار بھی پیش کئے گئے ہیں اور ان اشعار کا حل حسب ذیل ہے۔

؎ لبیک تعظیما عذرا لہ ∴ ھذہ زبیدۃ قد اتتک قسرا

عذار کا لفظ گھوڑے کے لگام کی رسی کیلئے بولا جاتا ہے۔ زبید ایک مقام اور وادی کا نام ہے قسر اس کے معنی مجبور کرنے کے ہیں یعنی ہم تیری عظمت کیلئے تیری دعوت بار بار قبول کرتے ہیں اور اس وادی زبید کو گھوڑوں کے لگام مضبوطی سے تھام کر عبور کرکے تیرے دربار کی حاضری کیلئے ان کو مجبور کردیا ہے۔

؎ تعدو بھم مضمرات شزرا ∴ یقطعن حینا وحیالا وعرا

مضمرات تضمیر شدہ گھوڑوں کو کہا جاتا ہے اور تضمیر کی یہ شکل ہوتی ہے کہ گھوڑے کو اولاً کھلا پلا کر خوب موٹا کیا جاتا ہے اس کے بعد مخصوص کمرہ میں بند کردیا جاتا ہے جس سے اس کو خوب پسینہ آجاتا ہے اور اس کو اس حالت میں چند روز بھوکا رکھا جاتا ہے پھر اس کو ایک ترتیب سے غذا دی جاتی ہے اور غذا کی مقدار موٹا ہونے سے پہلے جو تھی اسی کے بقدر کردی جاتی ہے اس عمل سے گھوڑے میں بہت زیادہ چستی اور تیزی آجاتی ہے۔ شزر کہا جاتا ہے سختی اور ہلاکت کو حینا بمعنی ہلاک ہونا حیال بمعنی خطرناک وادی کے ہیں وعر بمعنی دشوار اور سخت

www.besturdubooks.net

ہونا ترجمہ یہ ہوگا کہ تیرے دربار میں حاضری دینے والوں کو مضمر گھوڑے سخت ہلاکت کے مقامات میں سے لے چلتے ہیں اور ہلاکت اور دشوار گذار خطرناک وادیوں کو طے کرتے ہیں۔

قد خلفوا الانداد خلوا صفرا ⁂ ونحن الیوم نقول کما علمنا

الانداد یہ ندّ کی جمع ہے بمعنی ہمسر یہاں پر صنم مراد ہے، صفر بمعنی زیرو کے ہے۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ انہوں نے اصنام اور بتوں کو بالکل صفر اور زیرو بناکر پسِ پشت ڈال دیا ہے اور ہم وہی کہتے ہیں جو ہم کو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے سکھایا ہے جب حضرت عمرو بن معدیکربؓ نے یہ اشعار سنایا تو ان کے شاگرد شرجیل بن القعقاع نے سوال کیا کہ آپ لوگوں کو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے کیا سنایا تھا تو انہوں نے منصوص الفاظ تلبیہ سنادیئے

یہاں تک حضرت مصنفؒ نے نصوص سے ثابت شدہ الفاظ تلبیہ کو ذکر فرمایا ہے اس کے بعد الفاظ تلبیہ پر زیادتی کے قائلین کی دلیل واحتجوا فی ذلک سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں میں پیش فرمائی ہے۔ اور دلیل میں دو صحابہ کے عمل پیش فرماتے ہیں۔

صحابی ۱ حضرت ابوہریرہؓ کا عمل یہ پیش کرتے ہیں کہ وہ منصوص الفاظ پر لبیک الٰہ الحق لبیک کے الفاظ کا اضافہ فرمایا کرتے تھے۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل یہ پیش فرماتے ہیں کہ وہ منصوص الفاظ پر لبیک لبیک وسعدیک والخیر بیدک لبیک والرغباء الیک والعمل کے الفاظ کا اضافہ فرمایا کرتے تھے تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ عظمت الٰہی پر دلالت کرنے والے الفاظ کا اضافہ کرنا جائز اور درست ہوگا

فریقِ ثانی کی دلیل

ص ۳۶۳ س ۱۵ فقالوا لا ینبغی ان یزاد فی التلبیۃ علی ما قد علمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

الناس الخ سے باب کے آخر تک فریق ثانی کی دلیل پیش کیجارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ کیلئے جو الفاظ مقرر فرمائے ہیں ان پر زیادتی مناسب نہیں ہے اسلئے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو الفاظ تلبیہ اس طرح سکھائے ہیں جسطرح نماز کی تکبیر سکھائی ہے اگر اضافہ جائز ہوتا ہے تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ منصوص تلبیہ ناقص ہے حالانکہ جن کو تلبیہ سکھایا گیا تھا ان کو یہ نہیں بتلایا گیا کہ زد بما شئت مما ھو من جنس ھذا کہ ان الفاظ پر اسی قسم کے جو چاہو اضافہ کر سکتے ہو۔ لہٰذا منصوص الفاظ پر اضافہ جائز نہ ہوگا اگر اضافہ کیا جائے گا تو کم از کم مکروہ ہوگا نیز حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے سامنے کسی نے لبیک ذا المعارج لبیک کا اضافہ کیا تو فوراً حضرت سعدؓ نے فرمایا کہ ہم اسطرح اضافہ کر کے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تلبیہ نہیں پڑھتے تھے لہٰذا اضافہ ممنوع ہوگا اور اسی کو حضرت امام طحاویؒ نے بھی اختیار فرمایا ہے۔

باب التطییب عند الاحرام

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ اگر بوقت احرام ایسی خوشبو لگائی جائے جس کا اثر و خوشبو بالکل ختم ہو جاتی ہے تو سب کے نزدیک جائز ہے مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ بوقت احرام ایسی خوشبو لگانا جائز ہے یا نہیں؟ جس کا اثر یا خوشبو دیر تک باقی رہ جاتی ہے تو اسمیں دو شکلیں ہو سکتی ہیں (۱) عطر بالکل گاڑھا ہو اور سر پر لگانے کیوجہ سے سر چپک کر ٹوپی پہننے کیطرح ہو جائے جس کو تلبید کہا جاتا ہے تو ایسی صورت میں صرف سر ڈھک جانے کیوجہ سے ایک دم واجب ہوگا کما فی الھدایہ ص۲۶۳ ج۲ والاوجز ص۲۲۴ اگر احرام باندھنے کے بعد لگایا ہے تو دو دم واجب ہونگے ایک تلبید کا اور دوسرا خوشبو کا (۲) خوشبو گاڑھی نہیں ہے تو اس سلسلہ میں اوجز المسالک

ص۳۲۱ عمدۃ القاری ج۹ ص۱۵۶ بدایۃ المجتہد ج۱ ص۳۲۸ بدائع الصنائع ج۲ ص۱۴۴ معارف السنن ج۶ ص۲۹۱ نیل الاوطار ج۴ ص۱۸۴ المغنی لابن قدامہ ج۳ ص۱۲ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام مالک عطاء بن ابی رباح ابن شہاب زہری اور حنفیہ میں سے حضرت امام طحاوی اور حضرت امام محمد بن حسن شیبانی وغیرہ کے نزدیک ایسی خوشبو لگانا جائز نہیں ہے جسکی خوشبو یا رنگ احرام کے بعد تک باقی رہ جاتا ہے۔ بلکہ ایسی خوشبو لگانا ان لوگوں کے نزدیک مکروہ اور ممنوع ہے اور حضرت امام طحاوی اور امام محمد کے نزدیک ثبوتِ کراہت کیلئے لون اور رنگ کا باقی رہنا شرط ہے اور اگر صرف خوشبو باقی ہے تو مکروہ نہیں ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الی هذا الحدیث الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت ابن عباسؓ عبداللہ بن زبیرؓ سعد بن ابی وقاص ام المومنین حضرت عائشہؓ حضرت ام حبیبہؓ حضرت معاویہؓ حضرت محمد بن الحنفیہ حضرت ابوسعید خدری عروہ بن زبیر قاسم بن محمد عامر شعبی ابن جریج حضرت امام ابوحنیفہ امام ابو یوسف امام شافعی امام احمد بن حنبل امام سفیان ثوری داؤد ظاہری اور جمہور فقہاء کے نزدیک بوقت احرام خوشبو لگانا مطلقاً جائز اور مستحب ہے چاہے احرام کے بعد اس کا رنگ یا خوشبو باقی رہ جائے یا ختم ہو جائے ہر حال میں جائز ہے کما فی النیل ج۴ ص۱۸۴ شامی کراچی ج۲ ص۴۸۱ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلک آخرون فلم یروا بالتطیب عند الاحرام بأسا الخ کے مصداق ہیں

دلائل

اب دونوں فریق کے دلائل اس طریقے سے قائم کئے جائیں گے کہ فریق اول کیطرف

سے اولاً دو دلیلیں پیش کریں گے پھر فریق ثانی کی طرف سے دونوں دلیلوں کے الگ الگ جواب پیش کریں گے پھر فریق ثانی کیطرف سے دو دلیلیں پیش کریں گے پھر آخر میں فریق اوّل کیطرف سے فریقِ ثانی کے دلائل کے دو جواب دے کر باب ختم کریں گے چونکہ حضرت امام طحاوی قائلین عدم جواز میں سے ہیں اسلئے اپنے مدعیٰ کے ثبوت میں باب ختم کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل ۱ ان کی پہلی دلیل باب کے شروع میں حضرت یعلی بن امیہؓ کی روایت ہے کہ ایک مرتبہ مقام جعرانہ میں احرام کی حالت میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص حاضر ہوا اور جسوقت دربار میں حاضر ہو رہے تھے اسوقت آنے والے پر ایک اون سے بنا ہوا جبہ تھا اور سر اور داڑھی کے بال زرد رنگ میں رنگے ہوئے تھے تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبہ اتار دو اور سر اور داڑھی کو دھو کر صاف کر لو اس کے بعد جس طرح امور حج ادا کرتے ہو اسی طرح امور عمرہ بھی ادا کر لو۔ تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ بوقت احرام ایسی خوشبو لگانا جائز نہیں ہے جس کا اثر احرام کے بعد تک باقی رہ جائے۔

دلیل ۲ ص ۳۶۳ س ۲۷ فکرھوا بہ التطیب عند الاحرام وقالوا بما روی عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں فریق اوّل کیطرف سے دوسری دلیل پیش کی جا رہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مقام ذوالحلیفہ میں احرام کے بعد حضرت عمرؓ نے خوشبو محسوس فرمائی اور لوگوں سے کہا کہ یہ خوشبو کس سے آرہی ہے تو حضرت معاویہؓ نے فرمایا کہ مجھ سے تو حضرت عمرؓ نے بڑی حیرت کے ساتھ فرمایا کہ میری عمر کی قسم میری عمر کی قسم تم سے یہ خوشبو آرہی ہے تو حضرت معاویہؓ نے فرمایا کہ ام المومنین حضرت ام حبیبہؓ نے لگایا ہے اور میں اپنے

اور پر قسم کھاتا ہوں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں بھی تم پر قسم کھاتا ہوں تم فوراً ام المومنین کے یہاں واپس جاکر انھیں کے سامنے دھوکر آؤ چنانچہ حضرت معاویہ مدینہ واپس جاکر اس کو دھوکر تیز رفتاری کے ساتھ چل کر قافلہ میں شامل ہوئے۔ حضرت عمرؓ کا اس اہتمام کے ساتھ دھلوا دینا عدم جواز اور کراہت کے ثبوت کیلئے کافی ہے اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے نیز ایکدفعہ حضرت عثمانؓ حج کو تشریف لیجارہے تھے ذوالحلیفہ میں ایک شخص کو دیکھا جو احرام باندھنے کا ارادہ کر رہا تھا کہ اس کے سر پر تیل اور روغن کا اثر ہے تو حضرت عثمانؓ نے حکم فرمایا کہ فوراً اس کو مٹی سے دھوکر صاف کرلے اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ ایسی خوشبو یا تیل بوقت احرام لگانا جائز نہیں ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہ جائے۔

جوابات

اب ان دونوں دلیلوں کا الگ الگ جواب پیش کیا جارہا ہے۔

دلیل ۱ کا جواب

ص ۳۶ فقالوا اما حدیث یعلی ابن امیۃ فلا حجۃ فیہ لمن خالفنا الخ سے تقریباً بیالیس ۴۲ سطروں میں فریق اوّل کی دلیل ۱ کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جو شئی مرد کیلئے بحالتِ حلال ممنوع ہوتی ہے وہ بحالتِ احرام بھی ممنوع ہوتی ہے اور زعفران کا رنگ مردوں کیلئے بحالتِ حلال اور بحالتِ احرام دونوں میں ممنوع ہے اور اس آدمی نے سر اور داڑھی میں خلوق لگایا تھا اور خلوق کا جزءِ اعظم زعفران ہوتا ہے تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے زعفران کے رنگ کو دھوکر صاف کرنے کا حکم فرمایا ہے اور جو خوشبو بحالت حلال مردوں کیلئے جائز اور مباح ہے وہ بوقتِ احرام بھی جائز ہے لہٰذا حضرت یعلی بن امیہؓ کی روایت سے عدم جواز پر استدلال درست

نہ ہوگا، اور حضرت امام طحاویؒ نے اس جواب کی تائید میں دو قسم کی روایات نقل فرمائی ہیں (۱) وہ روایات جن میں زعفران کی ملاوٹ کے ساتھ خوشبو لگانے سے ممانعت فرمائی ہے جبکہ اسمیں زعفران کا رنگ نمایاں ہو اور لفظ زدوع اور زدع کے معنی زعفران کے ہیں اور اطرق عنہ ساعۃ کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں کے مذاق اڑانے کی وجہ سے میں سر نیچے کرکے تھوڑی دیر خاموش ہو جاتا ہوں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حالتِ احرام میں زرد رنگ اور زعفران میں اپنے بدن کا کوئی حصّہ یا کپڑے کو رنگنے سے منع فرمایا ہے اور اگر احرام سے قبل لگایا ہے اور اس کا اثر احرام کے بعد تک باقی ہے تو اس کو دھو کر صاف کرنے کا حکم فرمایا ہے اسلئے کہ یہ رنگ مردوں کیلئے حالتِ حلال میں بھی ناجائز اور ممنوع ہے لہٰذا حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جو ممانعت فرمائی ہے وہ خوشبو کیوجہ سے نہیں ہے بلکہ لونِ ممنوع کی وجہ سے منع فرمایا ہے اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت یعلی ابن امیہؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے اور ان میں بعض روایات میں اغسل عنک ھذا الزعفران کے الفاظ بھی آئے ہیں جو جواب کی تائید کیلئے کافی ہیں

(۲) وہ روایات جن میں مطلقاً زعفران کے رنگ سے مردوں کو منع کیا گیا ہے جب عام حالات میں لون زعفران ممنوع ہے تو حالت احرام میں بھی ممنوع ہوگا اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے پانچ صحابہ کرام سے بارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت انسؓ سے سات سندوں کے ساتھ ان میں سے پانچ روایات میں مردوں کے لئے مطلقاً زعفران کی ممانعت ہے اور دو روایات میں اس کا ذکر ہے کہ جو شخص لون زعفران اپنے جسم یا کپڑے میں لگاتا تو اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتے تھے۔

صحابی ۲ حضرت یعلےٰ ابن امیہؓ سے دو سندوں کے ساتھ مروی ہے ان کی

www.besturdubooks.net

روایت میں ہے ایک شخص کو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے لونِ زعفران میں دیکھ کر فرمایا کہ کیا تم عورت ہو تو انہوں نے کہا کہ جی نہیں تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پھر تو اس کو دھو ڈالو۔

صحابی ۳ حضرت عمران بن حصینؓ سے ایک سند کے ساتھ مروی ہے اسمیں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ طیب رجال میں بو ہوتی ہے لون نہیں ہوتا اور طیب نساء میں لون ہوتا ہے بو نہیں ہوتی ہے۔

صحابی ۴۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے ایک سند کے ساتھ مروی ہے۔

صحابی ۵ حضرت اُمّ حبیبہؓ سے ایک سند کے ساتھ مروی ہے۔

ان تمام روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ فصل اول کی روایات میں جس چیز کی ممانعت ہے اس سے مراد خوشبو نہیں ہے بلکہ لون اور رنگ مراد ہے اسلئے بقاءِ خوشبو کے عدم جواز میں وہ روایات مستدل نہیں بن سکیں گی۔

ص ۳۶۵ س ۱۸ دھن، یعنی اثر کے ہیں

فریق اول کی دلیل ۲ کا جواب

ص ۳۶۵ س ۲۰ واما ما روی عن عمر وعثمان فی ذلک فانہ قد خالفهما فی ذلک عبد اللہ بن عباسؓ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں فریق اول کی دلیل ۲ کا جواب دیا جا رہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمان کے فتویٰ کے خلاف حضرت عبد اللہ بن عباس کا عمل ہے کہ حضرت عیینہ بن عبد الرحمٰن اپنے باپ سے نقل کرتے ہیں وہ حج کو جا رہے تھے اتفاق سے حضرت عثمان بن ابی العاص کا میرا ساتھ ہو گیا اور جب احرام کا وقت ہوا تو انہوں نے لوگوں سے کہا کہ سب لوگ اپنے اپنے سروں کو خطمی سے دھو ڈالو اور کوئی آدمی اس سفید خطمی کے علاوہ خوشبو نہ لگائے تو مجھے یہ سنکر کچھ شبہ سا پیدا ہوا جب مکۃ المکرمہ پہونچا تو حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے میں نے معلوم کیا تو انہوں نے کہا کہ میں خوشبو لگانے کو پسند نہیں کرتا

www.besturdubooks.net

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ میں تو اپنے سر پر خوشبو لگا لیتا ہوں اور بعد الاحرام بھی اس کے بقاء کو پسند کرتا ہوں تو معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عثمان بن ابی العاص کی رائے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی رائے میں تعارض ہے اور جب روایات میں تعارض واقع ہو جائے اور ان میں کسی ایک کی تائید میں دوسری روایت موجود ہو تو اس کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس کی رائے کی تائید میں آگے حضرت عائشہؓ کی روایت آ رہی ہے اسلئے اس کو ترجیح دی جائے گی۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی

دلیل ۱ — ص ۳۶۵ س ۲۵ وقد روی فی ذلک عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ ما یدل علی اباحۃ الخ سے تقریباً ستائیس سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جا رہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بوقت احرام خوشبو لگائی تھی اور احرام کے بعد آپ کی مانگ کے درمیان سے عطر کے اثرات چمکتے ہوئے نظر آ رہے تھے اور اسی طرح داڑھی مبارک اور رأس مبارک سے بھی خوشبو کے اثرات چمکتے ہوئے نظر آئے لہٰذا واضح ہوا کہ بوقت احرام ایسی خوشبو لگانا جس کا اثر احرام کے بعد تک باقی رہے جائز اور درست ہے۔ اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے حضرت عائشہؓ سے اٹھارہ ۱۸ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے ان تمام روایات کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ بوقت احرام ایسی خوشبو لگانا جائز ہے جس کا بقاء احرام کے بعد بھی رہے۔

وبیص کے معنی چمک کے ہیں الغالیۃ الجیدۃ کے معنی مسک اور عود سے ملی ہوئی خوشبو۔

دلیل ۲ — ص ۳۶۶ س ۲۳ وقد روی فی ذلک ایضاً عن اصحاب رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں دلیل ۲ پیش کیجارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اجلّہ صحابہ کرام کے عمل و فتویٰ سے بوقت احرام خوشبو کا جواز ثابت ہوتا ہے اگرچہ اس کا بقاء احرام کے بعد بھی ہو حضرت مصنف نے عمل صحابہ کیلئے چار روایتیں نقل فرمائی ہیں۔

روایت ۱ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے عمل سے متعلق ہے کہ ان کی لڑکی حضرت عائشہ بنت سعدؓ احرام کے وقت حضرت سعدؓ کا سر خوشبو اور روغن سے ترکر دیتی تھی۔

روایت ۲ حضرت درۃ کہتی ہیں میں عمدہ ترین خوشبو اور مشک اور عنبر سے بوقت احرام حضرت ام المومنین عائشہؓ کے سر کو ترکر کے بھر دیتی تھی

روایت ۳ حضرات ازواج مطہرات اپنے اپنے غمار اور لٹکے ہوئے بالوں کو بوقت احرام زعفران اور ورس سے معطر کرلیا کرتی تھیں اور ورس ایک خوشبو دار گھاس ہے جسکی خوشبو بہت زیادہ ہوتی ہے اور اس کا رنگ زعفران کیطرح زرد ہوتا ہے اور اس حدیث کو روایت کرنے میں بعض رواۃ نے الفاظ میں کچھ کمی زیادتی بھی کی ہے

روایت ۴ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ احرام کے وقت بہت عمدہ ترین خوشبو لگایا کرتے جس کا اثر دیر تک باقی رہتا ہے۔

ان تمام روایات سے دور نبوت کے بعد اجلّہ صحابہ کا عمل بھی حضرت عائشہؓ کی روایت کے موافق بوقت احرام خوشبو کے جواز کے حق میں ہے اگرچہ خوشبو کا اثر احرام کے بعد تک باقی کیوں نہ ہو۔

فریق اوّل کیطرف سے جواب

واما محمد بن الحسن ص ۳۶۷ س ۱۴ فانہ کان یذھب فی ذٰلک الیٰ ما روی عمر وعثمان بن عفان وعثمان بن ابی العاص وابن عمر من کراھتہ وکان من الحجۃ لہ فی ذٰلک الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں

ہیں فریق ثانی کی دلیل کا جواب پیش کرتے ہیں کہ حضرت امام محمدؒ نے عند الاحرام تطییب کے مسئلہ میں حضرت عمرؓ عثمان بن ابی العاص عبداللہ بن عمرؓ کے قول کے پیش نظر کراہت کے قول کو لیا ہے اور حدیث عائشہؓ کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے احرام سے قبل خوشبو لگا لیا تھا مگر احرام باندھنے کا جب ارادہ فرمایا تو اسے دھو دیا ہے اور دھونے کیوجہ سے اس کا لون اور رنگ ختم ہو چکا تھا البتہ اسکی ریح باقی رہ گئی تھی یہ جواب امام محمد اور امام طحاوی کیطرف سے تو صحیح ہو سکتا ہے مگر امام مالک اور عطاء بن ابی رباح کی طرف سے صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ ان کے نزدیک بقاء ریح بھی جائز نہیں ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے امام محمدؒ پر اشکال

ص ۳۶۷ س ۸ فان قال قائل فقد قالت عائشہؓ فی حدیث کنت اری وبیص الطیب فی مفارقہ بعد ما احرم الخ اس عبارت سے امام محمد کی مذکورہ توجیہ پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کی حدیث کا صحیح جواب آپ نہیں دے سکے اسلئے کہ حضرت عائشہؓ خود فرماتی ہیں کہ احرام کے بعد میں نے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی مانگوں میں خوشبو کے اثرات چمکتے ہوئے دیکھے ہیں جس سے لون کا باقی رہنا بھی ثابت ہو جاتا ہے

جواب امام محمدؒ والطحاویؒ

ص ۳۶۷ س ۹ قیل لہ قد یجوز ان یکون ذلک الخ سے تقریباً ساڑھے سات سطروں میں امام محمد اور امام طحاوی کیطرف سے مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جو چمک باقی رہ گئی تھی وہ باقاعدہ لون نہیں تھا بلکہ دھو دینے کے بعد اصل رنگ اور اثرات ختم ہو چکے تھے بس ریح کی چمک باقی رہ گئی تھی نیز حضرت عائشہؓ کی روایت وبیص الطیب کے متعلق واضح ہے تو وبیص اور چمک سے کیا مراد ہے اسکی وضاحت کی ضرورت ہے

www.besturdubooks.net

چنانچہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنے بچوں کو حضرت عائشہؓ کے پاس اسکی وضاحت کیلئے بھیجا تو حضرت عائشہؓ نے جواب دیا کہ میں نے خوشبو لگائی پھر اس کے بعد حضور صلے اللہ علیہ وسلم اپنی ازواجِ مطہرات سے ہمبستر ہو گئے اور صبح کو احرام کی حالت میں اٹھے اس سے واضح ہوتا ہے کہ خوشبو لگانے کے بعد جب ازواج مطہرات کے ساتھ ہم بستری ہوئی تو لامحالہ احرام سے قبل حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل جنابت فرمایا ہے اور غسل کے بعد جو چمک باقی رہ جاتی ہے وہ لون کے ساتھ نہیں ہوتی ہے اسلئے وہ ممنوع نہ ہوگی بلکہ صرف ریح کے ساتھ ہوتی ہے لہٰذا حضرت عائشہؓ کے اس قول سے قائلین کراہت کے خلاف استدلال درست نہ ہوگا۔

حضرت عائشہ کی روایت کا جواب نظر طحاوی کے تحت

ص ۳۶۶ س ۱۶ فاما بقاء نفس الطیب علی بدن المحرم بعد ما احرم وان کان انما تطیب بہ قبل الاحرام فلا۔ فتفہم ھذا الحدیث فان معناہ معنی لطیف الخ سے باب کے آخیر تک نظر طحاوی کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر احرام سے قبل خوشبو لگا لیا ہے اور اس کے بعد محرم کے بدن پر نفس خوشبو کا بقاء مکروہ ہے یا نہیں اسمیں اختلاف ہے اب اس حدیث میں اختلاف کی باریکی کیا ہے تو اس کو سمجھنے کیلئے قیاس و نظر کے طریقہ سے دیکھا تو معلوم ہوا کہ سلا ہوا کپڑا قمیص شلوار، موزے عمامہ کا پہننا اور خوشبو لگانا اور شکار کو مارنا اور اس کو روکے رکھنا یہ سب امور حالت احرام میں ممنوع ہیں اور یہ بات بھی سب کو معلوم ہے کہ اگر قبل الاحرام قمیص شلوار موزہ عمامہ پہن لیا ہے اور اسی حالت میں احرام باندھ لیا ہے تو فوراً اتار دینا واجب ہے اور اگر نہیں اتاریگا

www.besturdubooks.net

تو سب کے نزدیک اس پر اس شخص کا حکم لاگو ہو جائے گا جس نے احرام کے بعد ان امور کو اختیار کیا ہے اور اس پر وہ جرمانہ واجب ہو جائیگا جو بعد الاحرام ان امور کو اختیار کرنے والے پر لاگو ہوتا ہے اسی طرح اگر حالت حلال میں حرم سے باہر حل میں شکار پکڑ کر روک لیا پھر اسی حالت میں احرام باندھ لیا ہے تو اس کو فوراً چھوڑ دینے کا حکم ہے ورنہ اس پر بعد الاحرام پکڑنے والے کا حکم لازم ہو جائے گا اور جنایات احرام کا حکم ایسا ہی ہے کہ قبل الاحرام جو امور جنایات احرام میں سے نہیں ہیں مگر وہ امور بعد الاحرام جنایات میں داخل ہیں تو ایسے امور کا قبل الاحرام اختیار کر کے بعد الاحرام اس کا تسلسل بھی جنایات میں داخل ہے جیسے سلا ہوا کپڑا اور مسئلہ شکار میں ہوتا ہے تو اسی طرح حالت حلال میں خوشبو لگانا جائز ہے مگر حالتِ احرام میں خوشبو لگانا کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے اور اصول یہ بیان کیا گیا تھا کہ جو امور حالتِ احرام میں جنایات میں شامل ہیں قبل الاحرام ان کو اختیار کر کے بعد الاحرام ان کا تسلسل حالت احرام میں اختیار کرنے کے حکم میں ہوتا ہے اور خوشبو بھی انھیں امور میں سے ہے لہٰذا مسئلہ قمیص اور مسئلہ صید کی طرح بوقت احرام خوشبو لگا کر اس کا تسلسل بعد الاحرام میں ممنوع اور ناجائز ہوگا اسی کو امام طحاوی اور امام محمد بن حسن شیبانی نے اختیار فرمایا ہے۔ مگر حنفیہ کا فتویٰ شیخین کے قول کے مطابق بقاءِ اثرِ طیب محرم کیلئے ممنوع اور مکروہ نہیں ہے چاہے خوشبو کا لون بھی باقی رہ گیا ہو بشرطیکہ لون ایسا نہ ہو جو رجال کیلئے حالت حلال میں ممنوع ہوتا ہو اور طحاوی کی عبارت وان لم یخلہ کان امساکہ ایاہ بعد احرامہ بصید کان منہ بعد احرامہ المتقدم کامساکہ ایاہ بعد احرامہ بصید کان منہ بعد احرامہ اس عبارت سے لوگ حیرانی اور پریشانی میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔ اس لئے کہ کان منہ بعد احرامہ کی عبارت دو

مرتبہ آئی ہے یہ تکرار یقیناً من جانب مصنف نہیں ہے بعد کے کسی کاتب سے اضافہ ہوگیا ہوگا اسلئے کہ علامہ بدرالدین محمود بن احمد عینی کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا نخب الافکار کا بوسیدہ نسخہ خاکسار کے پاس موجود ہے اس کے متن میں یہ تکرار نہیں ہے اور حضرت امام طحاوی کی عبارت ویسے بھی کبھی زائد الفاظ کیوجہ سے پیچیدہ ہو جاتی ہے پھر اس تکرار نے مزید پیچیدہ کردیا ہے دراصل یہ عبارت یوں ہونی چاہیئے تھی وان لم یجدہ کان کامسا کہ ایاہ بعد احرامہ اور اس کے علاوہ بقیہ عبارت زائد ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔ شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۱۵ ذی الحجہ ۱۴۱۴ھ

باب ما یلبس المحرم من الثیاب

اس باب کے تحت ایک مختصر سا مسئلہ بیان کیا جارہا ہے کہ بحالت احرام سلے ہوئے کپڑے قمیص، شلوار، موزہ وغیرہ بلاضرورت شدیدہ پہننا سب کے نزدیک ناجائز اور واجب الکفارہ ہے نیز ضرورت شدیدہ کی وجہ سے پہن لینا بھی سب کے نزدیک جائز اور درست ہے لیکن اختلاف اس کے بارے میں ہے کہ اگر ضرورت کیوجہ سے پہن لیا جائے تو کفارہ لازم ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں معارف السنن ص ۹۷/۶ بدایۃ المجتہد ص ۳۴۷/۱ اوجز المسالک ص ۳۱۲/۳ عمدۃ القاری ص ۱۶۲/۹ نخب الافکار قلمی بوسیدہ ص ۵۵/۶ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام شافعی امام احمد بن حنبل سفیان ثوری عکرمہ عطاء بن ابی رباح اسحق بن راہویہ وغیرہ کے نزدیک ضرورت شدیدہ کی وجہ سے پہن لیا جائے تو پہننا بھی جائز اور فدیہ بھی واجب نہیں ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب الی ھذہ الآثار قوم الخ

www.besturdubooks.net

کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲

حضرت امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ امام الحرمین امام غزالیؒ وغیرہ کے نزدیک ضرورت شدیدہ کیوجہ سے سلے ہوئے کپڑے اور موزہ وغیرہ پہننا تو جائز ہے مگر ساتھ ساتھ اس کا فدیہ اور کفارہ ادا کرنا بھی واجب ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جسکو ازار اور چادر میسر نہ ہو وہ شلوار پہن لے اور جس کو چپل میسر نہ ہو وہ موزہ پہن لے اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنف نے دو صحابہ سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے چھ سندوں کے ساتھ

صحابی ۲ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ

ان روایات سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بغیر سلے ہوئے کپڑے جب میسر نہ ہوں تو سلے ہوئے کپڑے پہننے کی خود سرکار دو عالمؐ نے اجازت دی ہے اسی طرح جس کو چپل میسر نہ ہو وہ موزہ پہن لیا کرے اس سے واضح ہوتا ہے کہ ضرورت کیوجہ سے قمیص شلوار موزہ کا استعمال بلاکراہت جائز ہے اور جب بلاکراہت جائز ہے تو اس پر کفارہ کا سوال نہ ہوگا۔

مذکورہ دلیل کا جواب

ص ۳۶۸ س ۱۰ فقالوا انما ماذکرتموہ من لبس المحرم الخف والسراویل علی حال الضرورۃ فنحن نقول بذلک ونبیح لہ لبسہ للضرورۃ الخ سے تقریباً ستائیس سطروں میں جواب دیا جا رہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جسطرح حالتِ ضرورت میں شلوار اور موزہ وغیرہ پہن لینا تم لوگ جائز کہتے

ہو اسی طرح ہم بھی جائز کہتے ہیں مگر ہم اسکے ساتھ ساتھ اسپر کفارہ بھی لازم کہتے ہیں! اور جن روایات کو تم نے پیش کیا ہے وہ وجوب کفارہ کے منافی نہیں ہیں ان روایات میں اور مدعیٰ میں کوئی تعارض نہیں ہے اسلئے کہ ازار نہ ہونے کے وقت شلوار پہننا اور چپل نہ ہونے کے وقت موزہ پہن لینا ہم بھی ناجائز نہیں کہتے ہیں۔ البتہ ہم اسکے ساتھ ساتھ دوسرے دلائل سے کفارہ بھی لازم قرار دیتے ہیں اور اسکے لئے ہمارے پاس دو قسم کی روایات موجود ہیں (۱) حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص کے پاس نعل اور چپل نہ ہو وہ اپنے موزہ کو ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ کر پہن لیا کرے اور جس کے پاس ازار نہ ہو وہ اپنے شلوار کو ازار بنا کر پہن لے اور شلوار اور قمیص کو معتاد طریقہ سے نہ پہنا جائے بلکہ اوپر سے ڈال لیا جائے تو ہر حال میں جائز ہے کما فی الہدایہ ج۱ ص۲۵۲ تو اگر فصل اوّل کی روایت کا مقصد اس روایت کے مطابق ہے تو ہمارا قول روایت کے اصل مقصد کے مطابق ہوگا اور ہمارا تمہارا اختلاف نفس حدیث میں نہیں ہوگا بلکہ حدیث کی تاویل میں ہوگا اور ہماری تاویل کے موافق روایت موجود ہے اور تمہاری تاویل کے مطابق کوئی صریح روایت اسطرح نہیں ہے جسمیں یہ کہا گیا ہو کہ سلا ہوا کپڑا اور موزہ پہننے کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہے (۲) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے آکر حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سراویل، عمامہ برنس، خف نہ پہنے البتہ اگر کسی کے پاس نعل اور چپل نہیں ہے تو موزے کو ٹخنہ سے نیچے پہن سکتا ہے اور بعض روایات میں موزے کو ٹخنہ کے نیچے سے کاٹ دینے کا ذکر ہے حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایات کو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے تو ان روایات سے واضح ہوا کہ محرم کو جو شلوار موزے وغیرہ پہننے کی اجازت دی گئی ہے وہ اس شکل میں نہیں ہے کہ جس شکل میں حلال پہنا کرتا ہے بلکہ ان چیزوں کی مذکورہ

www.besturdubooks.net

طریقہ سے شکل بدل کر پہننے کی اجازت ہے اگر اسی شکل میں پہن لے گا تو کفارہ اور فدیہ دینا لازم ہوگا یہاں دم یا صدقہ کے بجائے کفارہ کے الفاظ اسلئے استعمال کئے گئے ہیں تاکہ اسمیں ہر قسم کا فدیہ شامل ہو جائے کیونکہ اگر ایک دن ایک رات سلا ہوا کپڑا پہن لیا ہے تو دم واجب ہوتا ہے اور اس سے کم ہو تو ایک صدقہ فطر واجب ہوتا ہے کما فی الہدایہ ص۲۴۲ ج۱ ۔

فریق ثانی کی دلیل از نظر طحاوی

ص۳۶۹ س۱۴ واما النظر علی ذلک فانا رأینا ھم لم یختلفوا فیمن وجد ازاراً ان لبس السراویل لہ غیر مباح لان الاحرام قد منعہ من ذلک

الخ سے باب کے آخر تک نظر طحاوی کے تحت فریق ثانی کی دلیل پیش کیجا رہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں جواب کے تحت روایات اور آثار سے ضرورت میں سلا ہوا کپڑا اور خفین پہن لینے کیوجہ سے کفارہ کا ثبوت ہو چکا ہے اب قیاس و نظر سے بھی دیکھتے ہیں کہ ضرورت کیوجہ سے سلا ہوا کپڑا اور خفین پہن لینے سے کفارہ واجب ہوتا ہے یا نہیں تو ہم نے دیکھا کہ سب کا اتفاق اس پر ہے کہ بلا ضرورت پہن لینے سے سب کے نزدیک کفارہ واجب ہو جاتا ہے مثلاً جس کے پاس بغیر سلے ہوئے ازار موجود ہیں تو اس شخص پر سلا ہوا کپڑا پہننا سب کے نزدیک ممنوع اور حرام ہے اسی طرح جس کے پاس نعل اور چپل موجود ہے اس کا خفین پہن لینا حرام اور ناجائز ہے اور سب کے نزدیک کفارہ بھی واجب ہوتا ہے لیکن اگر ضرورت کی وجہ سے قمیص شلوار، خفین عمامہ وغیرہ پہن لیتا ہے تو کفارہ واجب ہو جاتا ہے یا نہیں؟ تو ہم نے دیکھا کہ بہت سے امور مثلاً قمیص شلوار خفین عمامہ ٹوپی وغیرہ سب قبل الاحرام جائز اور مباح ہیں اور بعد الاحرام بلا ضرورت جائز نہیں اور ضرورت کیوجہ سے جائز ہیں مگر کفارہ میں اختلاف ہو گیا ہے اور جو شخص شدت گرمی کیوجہ سے سر چھپا لیتا ہے۔ یا شدت سردی کیوجہ سے سلا ہوا گرم کپڑا پہن

لینا ہے تو یہ امر اس کے لئے جائز ہے مگر اس پر کفارہ بھی واجب ہے اسی طرح بلا ضرورت سر منڈانا حرام ہے اور ضرورت کیوجہ سے سر منڈا لینا جائز ہے مگر اس پر کفارہ بھی واجب ہوجاتا ہے کمافی عمدۃ القاری ص۱۵۷ ج۱۰ اوجز المسالک ص۳۰۷ تو معلوم ہوا کہ مسئلہ غطہ رأس میں ضرورت کی وجہ سے غطہ رأس جائز ہے مگر کفارہ بھی واجب ہے اور مسئلہ ثیاب الشتار میں ضرورت کیوجہ سے پہن لینا جائز ہے مگر کفارہ بھی واجب ہے اور مسئلہ حلق الرأس میں ضرورت کی وجہ سے حلق جائز ہے مگر کفارہ ہے کہ ان مسائل میں ضرورت اور عدم ضرورت دونوں صورتوں میں کفارہ واجب ہوجاتا ہے تو اسی طرح مسئلہ لبس قمیص، لبس سراویل، لبس خفین میں بھی ضرورت کی وجہ سے پہن لینا اگرچہ جائز ہے مگر کفارہ بھی واجب ہوگا کہ جسطرح مسئلہ حلق رأس وغیرہ میں ضرورت وعدم ضرورت دونوں صورتوں میں وجوب کفارہ بحالہ باقی رہ جاتا ہے اسیطرح مسئلہ لبس قمیص وسراویل اور لبس خفین میں بھی ضرورت اور عدم دونوں صورتوں میں وجوب کفارہ بحالہ باقی رہ جائے گا اور ضرورت اس کفارہ کو ساقط نہیں کرسکتی جو حالت غیر ضرورت میں نصوص وآثار سے واجب ہوچکا ہے ہاں البتہ نصوص وآثار سے جو کفارہ ثابت اور واجب ہوچکا ہے وہ کفارہ فرض نصوص وآثار ہی سے ساقط ہوسکتا ہے ضرورت کی وجہ سے ساقط نہیں ہوسکتا جسطرح سے لبس قمیص شلوار کا عدم جواز نصوص وآثار سے ثابت ہوا ہے اسی طرح ضرورت کیوجہ سے ان کو پہن لینے کا جواز بھی نصوص وآثار سے ثابت ہے لہٰذا کفارہ واجب ہوجائے گا یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

نظر کا ترجمہ بہرحال اس پر نظریہ ہے کہ ہم نے علماء کو دیکھا کہ اس شخص کے بارے میں اختلاف نہیں کرتے ہیں کہ جس کے پاس بغیر سلے ہوئے ازار ہوں بیشک اس کا شلوار پہن لینا جائز نہیں ہے اسلئے کہ احرام اس سے مانع ہے اور اسی طرح جس کے پاس چپل ہو اس کا خفین پہن لینا

بلاضرورت حرام ہے تو ہم نے چاہا کہ ضرورت کی وجہ سے ان اشیاء کو پہن لینا کیسا ہے؟ کیا اس سے کفارہ واجب ہو جاتا ہے یا واجب نہیں ہوتا ہے تو ہم نے اس کو قیاس کر کے دیکھا تو معلوم ہوا کہ احرام کی وجہ سے کچھ ایسی چیزیں ممنوع ہو جاتی ہیں جو قبل الاحرام مباح تھیں ان میں سے قمیص شلوار عمامہ خفین ٹوپی وغیرہ ہیں اور جو شخص شدتِ گرمی کی وجہ سے مجبور ہو کر سر ڈھانک لیتا ہے یا شدتِ سردی کی وجہ گرم کپڑا پہن لیتا ہے تو یہ اس کیلئے مباح ہے اسکے باوجود اس پر کفارہ بھی واجب ہے اور احرام کی وجہ سے سر منڈانا حرام ہے مگر صاحب ضرورت کیلئے جائز ہے اور جو شخص ضرورت کی وجہ سے سر منڈا لیتا ہے تو یہ فعل اس کیلئے جائز ہے اور اس پر کفارہ بھی واجب ہے لہٰذا حلق راس کی وجہ سے حالت غیر ضرورت اور ضرورت دونوں صورتوں میں کفارہ واجب ہے اور اباحت کی صورت میں مباح ہونا کفارہ کو ساقط نہیں کریگا بلکہ ضرورت اور عدم ضرورت دونوں میں کفارہ واجب رہے گا اسی طرح لبس قمیص بھی حالت غیر ضرورت میں حرام ہے اور حالت ضرورت میں جائز ہے اور یہ ضرورت ضمان وکفارہ کو ساقط نہیں کرے گی تو اسمیں بھی ضرورت وعدم ضرورت دونوں میں کفارہ واجب رہے گا لہٰذا مذکورہ اشیاء میں سے کوئی چیز حالتِ ضرورت میں اس کفارہ کو ساقط نہیں کرسکے گی جو غیر ضرورت میں واجب ہو چکا ہے اور یقیناً کفارہ کو خاص طور پر وہ آثار ساقط کرسکتے ہیں جن سے واجب ہوا ہے تو ایسا ہی لبس خف اور لبس سراویل کی ضرورت اس کفارہ کو ساقط نہیں کرسکتی جو عدم ضرورت میں واجب ہوا ہے البتہ وہ آثار ساقط کرسکتے ہیں جن سے وجوب کفارہ ثابت ہوا ہے یہی نظر وقیاس ہے اور یہی ہمارے علماء ثلٰثہ کا قول ہے۔

واللہ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ
۸ ذی الحجہ ۱۴۱۲ھ

باب الثوب الذی قد مسّہ ورس أو زعفران فی الإحرام

اس باب کے تحت ایک چھوٹا سا مسئلہ پیش کیا جارہا ہے کہ اگر محرم حالت احرام میں ورس اور زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے پہن لیتا ہے تو کیا حکم ہے؟ تو اس سلسلہ میں نخب الافکار قلمی ص۹۱ ج۴ بدایۃ المجتہد ص۳۲۷ ج۱ اوجز المسالک ص۳۱۵ ج۳ معارف السنن ص۱۰۱ ج۶ نیل الاوطار ص۲۱۸ ج۴ المغنی لابن قدامہ ص۱۴۱ ج۳ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت مجاہد بن جبیرؒ ہشام بن عروہؒ عروہ بن زبیرؒ ابن حزم ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک ورس اور زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے کا پہننا مطلقاً ناجائز اور حرام ہے چاہے دھو دیا جائے یا نہ دھویا جائے ہر حال میں ناجائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذہ الآثار الخ کے مصداق ہیں! یہی امام مالک سے بھی ایک روایت ہے۔

مذہب ۲: حضرت امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ اور امام مالک کے قول مشہور میں نیز امام حسن بصریؒ سفیان ثوریؒ سعید بن جبیرؒ ابراہیم نخعیؒ عطاء بن ابی رباحؒ قتادہ بن دعامہؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اگر دھو کر صاف کر دیا گیا ہے تو اس کا پہننا محرم کیلئے بلا کراہت جائز اور درست ہے یہی لوگ کتاب کے اندر دخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے جسمیں بلا کسی استثناء کے ورس اور زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے پہننے کی ممانعت کیگئی ہے

www.besturdubooks.net

لہٰذا مذکورہ اشیاء میں رنگے ہوئے کپڑے دھونے کے بعد بھی پہننا محرم کیلئے جائز نہ ہوگا حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ ورس یہ ایک خوشبودار رنگ ہے جو یمن میں کثرت کے ساتھ پیدا ہوتا ہے مگر علامہ محی الدین ابن العربی نے فرمایا کہ ورس از قبیل طیب اور خوشبو نہیں ہے بلکہ زعفران کے رنگ کی طرح ایک خاص قسم کا رنگ ہے۔

جواب ص ۳۶۹ س ۲۲ فقالوا ما غسل من ذلک حتی صار لا ینفض فلا بأس بلبسہ فی الاحرام الخ سے تقریباً تین سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ اشیاء میں رنگے ہوئے کپڑے اسلئے ممنوع ہیں کہ ان میں منافی احرام اشیاء موجود ہیں کہ ان چیزوں میں خوشبو ہوتی ہے اور یہ حالتِ احرام میں جائز نہیں ہے نیز یہ دونوں رنگ مردوں کیلئے جائز نہیں ہے اور جب دھوکر خوشبو ختم کردی جائے اور جو رنگ چمکدار تھا وہ بھی دھونے کی وجہ سے ختم ہوچکا ہے تو مانع احرام اور منافی احرام اشیاء ختم ہوچکی ہیں اور علت مانعہ مرتفع ہوچکی ہے تو پھر نا جائز کیسے کہا جاسکتا ہے بلکہ حلت لوٹ آنیکی وجہ سے جائز ہوجائے گا یہ ایسا ہے جیسا کہ ناپاک کپڑا پہن کر نماز پڑھنا جائز نہیں ہے مگر دھوکر اگر پاک کرلیا جائے تو اس کو پہن کر نماز پڑھنا جائز ہوجاتا ہے۔ لہٰذا دھونے کے بعد ورس اور زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے پہننا محرم کے لئے جائز ہوجائیں گے

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱ ص ۳۶۹ س ۲۷ وقد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک انہ استثنی مما حرمہ علی المحرم من ذلک الخ

www.besturdubooks.net

سے تقریباً سات سطروں میں فریق اوّل کی دلیل پیش کیجارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جہاں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ورس اور زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے کو محرم کے لئے حرام قرار دیا ہے وہاں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے دھوئے ہوئے کپڑے کو الا ان یکون غسیلاً کے لفظ سے مستثنیٰ بھی فرمایا ہے ابن ابی عمران فرماتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین کو دیکھا تو انھوں نے حمانی پر تعجب کا اظہار فرمایا کہ انھوں نے حدیث کو صحیح ڈھنگ پر نقل نہیں فرمایا تو ابن ابی عمران کے استاد عبدالرحمٰن بن صالح نے فوراً اچھل کے حدیث شریف مکمل نقل فرمائی جسطرح حمانی سے یحییٰ بن معین نے سنا تھا جس سے حمانی کی نقل کا صحیح ہونا ثابت ہوجاتا ہے بہرحال جب حدیث شریف میں دھوئے ہوئے کپڑے کا استثناء موجود ہے تو اس کو چھوڑ کر دھویا ہوا کپڑا بھی حرام قرار نہیں دیا جاسکتا بلکہ وہ جائز ہوگا اور یہی ہمارے علماء ثلٰثہ کا قول ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

دلیل ۲ ص ۳۷۰ س ۵ وقد روی ذلک عن نفر من المتقدمین الخ سے باب کے آخر تک دوسری دلیل پیش کیجارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اجلّہ تابعین کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ دھو دینے کے بعد محرم کیلئے مذکورہ کپڑے کا پہننا ممنوع نہیں ہے چنانچہ چار تابعین کا فتویٰ پیش کیا جارہا ہے۔

(۱) حضرت امام سعید بن المسیب کا فتویٰ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ان سے آکر کہا کہ میرے پاس زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے کے علاوہ کوئی دوسرا کپڑا نہیں ہے اور میں احرام باندھنا چاہتا ہوں تو ان سے کہا قسم کھاکر تبلاؤ کہ تمہارے پاس اور کپڑا نہیں ہے تو انہوں نے قسم کھاکر کہا کہ دوسرا کپڑا نہیں ہے تو امام موصوف نے فرمایا کہ دھوکر استعمال کرسکتے ہو۔

(۲) امام طاؤس بن کیسان کا فتویٰ یہ ہے کہ دھوکر استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں

www.besturdubooks.net

(۴) امام سفیان ثوری (۵) امام ابراہیم نخعی کا فتویٰ ہے کہ دھوکر پہن لینا محرم کے لئے جائز اور مباح ہے اسمیں کوئی حرج نہیں ہے۔

باب الرجل یحرم وعلیه قمیص کیف ینبغی ان یخلعه

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ اگر کسی نے قمیص، جبہ وغیرہ پہن کر احرام باندھ لیا ہے اور جبہ، قمیص اتارنا ہے تو کس طرح اتارے سر اوپر معتاد طریقہ سے اتار سکتا ہے یا پھاڑ کر نیچے سے اتارے گا تو اس سلسلہ میں عمدۃ القاری ج۹ ص۱۶۲ معارف السنن ج۶ ص۴۰۶ اوجز المسالک ج۳ ص۲۲۶ نخب الافکار قلمی ج۶ ص۳۶ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام عامر شعبیؒ حسن بن محمد بن علیؒ سعید بن جبیرؒ ابراہیم نخعیؒ یونس بن عبیدؒ مغیرہ بن مقسمؒ مسروق بن الاجدعؒ وغیرہ کے نزدیک معتاد طریقہ سے سر کی طرف سے اتارنا جائز نہیں ہے بلکہ گریبان پھاڑ کر پیر کی طرف سے نکالنا لازم ہے اسلئے کہ سلا ہوا کپڑا پہن لینا ایک جرم ہے اور سر چھپانا دوسرا جرم ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الی هذا الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ امام مالکؒ امام احمد بن حنبلؒ امام ابو یوسفؒ امام محمد بن حسن شیبانیؒ سعید بن المسیبؒ سفیان ثوریؒ طاؤس بن کیسانؒ عطاء بن ابی رباحؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک جبہ قمیص پھاڑ کر اتارنا لازم نہیں ہے بلکہ معتاد طریقہ سے سر کی طرف سے اتارنا جائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلک آخرون فقالوا بل ینزعه

www.besturdubooks.net

ننزعہا الخ کے مصداق ہیں، کیونکہ کپڑا پھاڑنے میں ایک فساد ہے اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتے ہیں۔

اب ہم سب سے پہلے فریق اول کی دلیل پیش کریں گے اس کے بعد فریق ثانی کی طرف سے فریق اول کی دلیل کے جواب پر مشتمل دو دلیلیں پیش کریں گے اس کے بعد اجلۂ تابعین کے دو متعارض فتووں پر باب ختم کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے جس میں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم احرام کے بعد مسجد ذوالحلیفہ میں تشریف فرما تھے اور لوگ آپ کے اردگرد موجود تھے اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے بدن پر جبہ تھا تو آپؐ نے اس کا گریبان شاق کرکے پیر کیطرف سے اتار دیا اور فرمایا کہ مجھے اپنے (مدینہ) قربانی کے بڑے جانوروں کے بارے میں یہ حکم کیا گیا ہے کہ ان کے گلے میں پرانے جوتے اور درختوں کے چھلکے وغیرہ کا ہار ڈلوا دوں اور ان کا اشعار کردوں اور میں نے ان کو پہلے بھیجدیا ہے اور میں جبہ پہنے ہوئے تھا احرام کے وقت اتارنا یاد نہیں رہا آپ نے مدینہ سے روانہ ہونے سے قبل ھدی کے جانوروں کو مکۃ المکرمہ بھیجدیا تھا، اب اس مفصل روایت سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا عمل جبہ کو پھاڑ کر پیر کیطرف سے اتار دینا تھا لہٰذا اب بھی ساری امت کا یہی عمل ہونا چاہیئے اس روایت میں قدّ قمیصہ کے معنی جبہ کو پھاڑ دیا یشعر علی کذا یعنی جانور کی فلاں جانب سے چھری مار کر خون نکال کر اس پر لت پت کردیا

فریق ثانی کی دلیل ۱

صفحہ ۳۷۰ / ۱۷ واحتجوا فی ذلک بحدیث یعلی بن امیۃ الذی احرم وعلیہ جبۃ الخ سے تقریباً تین سطروں میں فریق ثانی کیطرف سے دلیل پیش

www.besturdubooks.net

کی جا رہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ماضی میں باب التطیب عند الاحرام کے شروع میں حضرت یعلیٰ بن امیہ کی مفصل روایت گذر چکی ہے اسمیں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے معتاد طریقہ سے جُبّہ کو اتار دینے کا حکم فرمایا یہ نہیں فرمایا کہ پھاڑ کر پیر کی طرف سے اتار دو اس میں آپ نے ان الفاظ سے حکم فرمایا ہے "انزع عنک الجبۃ" اور نزع کے معنی معتاد طریقہ سے اتار دینے کے ہیں اس روایت کو حضرت جابرؓ کی روایت پر تین وجہوں سے ترجیح حاصل ہے۔

(۱) حضرت یعلےٰ بن امیہ کی روایت حضرت جابر کی روایت سے سند کے اعتبار سے زیادہ صحیح ہے کیونکہ حضرت جابر کی روایت میں عبد الرحمٰن بن عطاؑ ضعیف اور متکلم فیہ ہے اور حضرت یعلےٰ بن امیہ کی روایت میں اس درجہ کا متکلم فیہ کوئی راوی نہیں ہے۔

(۲) حضرت جابرؓ کی روایت میں کپڑے پھاڑنے کیوجہ سے فساد کا معنی موجود ہے حضرت یعلیٰ بن امیہؓ کی روایت میں فساد کا معنی نہیں ہے۔

(۳) حضرت جابرؓ کی روایت پر غور کرکے دیکھا جائے تو یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا جُبّہ پھاڑ کر اتارنا مکۃ المکرمہ پہونچنے سے پہلے مدینہ سے قریب راستہ کا واقعہ ہے اور حضرت یعلےٰ بن امیہ کی روایت مکۃ المکرمہ سے قریب مقام جعرانہ کا واقعہ ہے اگر دونوں واقعے ایک ایک سفر کے ہیں چاہے عمرۃ القضاء کے ہوں یا حجۃ الوداع کے تو حضرت جابر کی روایت منسوخ ہوجاتی ہے لہٰذا ان وجوہات کی بناء پر حضرت یعلیٰ بن امیہؓ کی روایت کو ترجیح حاصل ہے۔

دلیل ۲ نظر طحاوی

صفحہ ۳۷۵ س ۱۹ واما وجہ ذلک من طریق النظر فانا رأینا الذین کرھوا نزع القمیص انما کرھوا ذلک الخ سے تقریبًا دس سطروں میں دلیل ۲

نظر طحاوی کے تحت پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جن لوگوں نے نزع جبّہ کو ممنوع سمجھا ہے وہ اس لئے ممنوع سمجھا ہے کہ اس سے سر چھپ جاتا ہے تو ہم نے نظر و قیاس سے دیکھا کہ اس طرح چھپ جانا محرم کیلئے ہر حال میں ممنوع ہے یا نہیں؟ تو معلوم ہوا کہ عمامہ، قلنسوہ برنس وغیرہ پہننا ممنوع ہیں اور یہ اشیاء ایسے ہی ممنوع ہیں جیسے کہ جبّہ قمیص وغیرہ ممنوع ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ اگر محرم اپنے سر پر کوئی چیز لاد کر لے جاتا ہے اور اس سے سر چھپ جاتا ہے تو اسمیں کوئی قباحت نہیں ہے اسلئے کہ یہ پہننے کے دائرہ میں داخل نہیں ہے اور جو عمل ممنوع ہے وہ پہننا ہی ہے اور اسی طرح بدن پر جبّہ قمیص کا پہننا بھی ممنوع ہے مگر اوڑھنا ممنوع نہیں ہے تو اس سے واضح ہوا کہ سر چھپانے کی جو ممانعت ہے وہ پہننے کے ساتھ خاص ہے، پہننے کے علاوہ دوسرے طریقہ سے چھپ جانا ممنوع نہیں ہے لہٰذا جب جبّہ قمیص کو اتارا جائے گا تو سر پر پہننا لازم نہیں آئے گا بلکہ سر پر بوجھ اٹھانے کے درجہ میں چھپ جانا لازم آسکتا ہے اور یہ ممنوع نہیں ہے لہٰذا معتاد طریقہ سے اتارنا جائز ہوگا اور اس سے یہ بات بھی ثابت ہوجاتی ہے کہ سر پر ٹوپی وغیرہ کی ممانعت سر چھپ جانے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ احرام کی حالت میں سر پر پہن لینے کی وجہ سے ہے لہٰذا حالت احرام اور حالتِ ممنوعہ میں جبّہ قمیص کا سر سے مس کر جانا امر ممنوع سے خارج ہوجائے گا اور معتاد طریقہ سے اتار دینا جائز اور درست ہوجائے گا! یہی قیاس و نظر کا تقاضا ہے اور یہی ہمارے علماء ثلٰثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

اجلّہ تابعین کا متعارض فتویٰ

ص ۳۷۰ س ۲۹ وقد اختلف المتقدمون فی ذلک الخ

سے باب کے آخر تک دو متعارض فتویٰ پیش کئے جارہے ہیں۔

www.besturdubooks.net

(۱) امام سعید بن جبیر امام عامر شعبی ابراہیم نخعی حسن بن محمد بن علی کا فتویٰ یہ ہے کہ جبہ قمیص کو پھاڑ کر اتار دیا جائے (۲) حضرت امام عطا بن ابی رباح عکرمہ کا فتویٰ یہ ہے کہ پھاڑ کر اتارنا فساد ہے اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتے ہیں ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۱۶ ذی الحجہ ۱۴۱۴ھ

باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم به محرما فی حجة الوداع

اس باب کو حضرت مصنفؒ نے بہت زیادہ طویل کردیا ہے جس کی وجہ سے بحث بھی الجھی ہوئی معلوم ہوتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ اپنی وسعت کے مطابق آسان کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ اس باب کے تحت ہم بنیادی طور پر چار مسائل پر بحث کریں گے (۱) اشہر حج میں عمرہ کا حکم (۲) حج کی کتنی قسمیں ہیں (۳) حج کی تینوں قسموں میں سے حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے کون سا حج فرمایا تھا (۴) کون سا حج افضل ہے اور اس مسئلہ کو گیارہ عنوانات سے واضح کرکے باب ختم کریں گے۔

مسئلہ ۱ اشہر حج میں عمرہ کا حکم

اشہر حج کہا جاتا ہے شوال ذی قعدہ اور ذی الحجہ کی دسویں تاریخ تک کو اور اشہر حرم، کہا جاتا ہے ذیقعدہ ذی الحجہ ماہ محرم ماہ رجب، کو کما فی الترمذی مع العرف الشذی ص۱۹۶ ج۱ واشہر الحج شوال وذو القعدہ وعشر من ذی الحجہ۔ واشہر الحرم رجب وذو القعدہ وذو الحجہ والمحرم الخ اور زمانہ جاہلیت میں اشہر الحج میں عمرہ کرنے کو افجر الفجور سمجھا جاتا تھا زمانہ اسلام نے اس عقیدہ کو ختم کردیا ہے ترمذی ص۱۹۶ ج۱ مسلم ص۴۰۶ ج۱۔

www.besturdubooks.net

چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد چار مرتبہ عمرہ فرمایا ہے۔
(۱) عمرة الحدیبیہ (۲) عمرة القضاء (۳) عمرة الجعرانہ (۴) عمرة الحج اور ان میں سے عمرة الحج کے علاوہ باقی تینوں کو اشہر الحج میں سے ذی قعدہ میں ادا فرمایا ہے اور عمرة الحج ذی الحجہ کے اوائل میں ادا فرمایا ہے۔ کما فی الحدیث
اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِعْتَمَرَ اَرْبَعَ عُمَرٍ کُلُّهُنَّ فِیْ ذِی الْقَعْدَةِ اِلَّا الَّتِیْ مَعَ حَجَّتِهٖ عمرة من الحدیبیۃ فی ذی القعدة وعمرة من العام المقبل فی ذی القعدة وعمرة من جعرانۃ حیث قسم غنائم حنین فی ذی القعدة وعمرة مع حجتہ الحدیث۔
مسلم شریف ص ۴۰۹ ج ۱ طحاوی شریف ص ۳۷۶ ج ۱ تو معلوم ہوا کہ ہجرت کے بعد آپ نے جتنے عمرے فرمائے ہیں وہ سب اشہر الحج میں واقع ہوئے ہیں البتہ یوم النحر یوم عرفہ ایام التشریق میں عمرہ کرنا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے یعنی ۹-۱۰-۱۱-۱۲-۱۳ ذی الحجہ کو عمرہ کرنا مکروہ ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بارہویں تک چار یوم مکروہ ہے اس کے بعد مکروہ نہیں ہے کمافی البذل ص ۱۸۵ ج ۳ بدائع الصنائع ص ۲۲۷ ج ۲ اور اس کراہت کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان ایام میں عمرہ کرنے میں لگ جائیں گے۔ تو ارکان حج کی ادائیگی میں رکاوٹ پیش آسکتی ہے۔ اور ان ایام کے علاوہ اشہر الحج میں سے بقیہ ایام میں عمرہ کرنا اب زمانہ اسلام میں جائز ہے یا نہیں تو اس کے متعلق عمدة القاری ص ۱۱۸ ج ۱۰ نیل الاوطار ص ۱۸۳ ج ۴ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ عمدة القاری میں حضرت امام مالک کے نزدیک اور نیل الاوطار میں حضرت علامہ ہادویہ کے نزدیک اشہر الحج میں عمرة کی کراہت نقل کی گئی ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام شافعیؒ امام احمدؒ کے نزدیک پورے سال میں کسی بھی دن عمرہ کرسکتے ہیں ہر زمانہ میں

بلا کراہت جائز ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یوم عرفہ یوم النحر اور ایام التشریق کو چھوڑ کر باقی پورے سال عمرہ کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

مسئلہ ۲ حج کی کتنی قسمیں

حج کی کل تین قسمیں ہیں۔

(۱) حج افراد حج افراد کا مطلب یہ ہے کہ میقات سے صرف حج کا احرام باندھ لیا جائے اور مکۃ المکرمہ حاضر ہو کر طواف قدوم کر کے احرام کی حالت میں قیام کیا جائے اور یوم النحر کے دن جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد احرام کھول دیا جائے اور ایسے حاجی پر کوئی قربانی لازم نہیں ہے صرف ایک سعی اور ایک طواف واجب ہوتا ہے۔

(۲) حج تمتع حج تمتع کا مطلب یہ ہے کہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھ لیا جائے اور مکۃ المکرمہ پہونچ کر ارکان عمرہ ادا کر کے احرام کھول دیا جائے اس کے بعد مکۃ المکرمہ کے باشندوں کی طرح بغیر احرام کے قیام کیا جائے پھر یوم الترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ کی صبح کو حرم شریف سے حج کا احرام باندھ کر منیٰ کو روانہ ہو جائے پھر یوم النحر کو جمرہ عقبہ کی رمی کرنے کے بعد تمتع کی قربانی کی جائے اس کے بعد حلق کر کے احرام کھول دیا جائے اور تمتع کرنے والے پر جو قربانی واجب ہوتی ہے اس کو دم شکر کہا جاتا ہے اور اس پر عمرہ کیلئے ایک سعی اور ایک طواف الگ سے اور حج کے لئے بھی ایک سعی اور ایک طواف الگ سے لازم ہو جاتے ہیں۔

حج تمتع پر اشکال

حج تمتع پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ حضرت ابوذر غفاریؓ کی روایت ہے۔ قال ابوذر

لا تصلح المتعتان الا لنا خاصة یعنی متعة النساء و متعة الحج

الحدیث مسلم شریف ص۴۰۲ یعنی حضرت ابوذرؓ فرماتے ہیں کہ دو متعہ صرف ہم صحابہ رسول کیلئے خاص طور پر حلال تھے یعنی عورتوں سے متعہ کرنا اور حج تمتع کرنا باقی کسی کے لئے جائز نہیں ہے اور حضرت عمرؓ کی روایت ہے قال عمر متعتان

کانتا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہیٰ عنہما واعاقب علیہما متعۃ النساء ومتعۃ الحج الحدیث طحاوی ص۳۷۴ ج۱ یعنی حضرت عمر فرماتے ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں دو قسم کے متعہ جائز تھے پھر ان سے ممانعت کیگئی اور ان پر عذاب وعقاب وارد ہوا ہے اب اس قسم کی روایات سے حج تمتع کی ممانعت اور عدم جواز واضح ہوتا ہے تو پھر حج تمتع کیسے جائز ہو سکتا ہے

جواب اس قسم کی روایات کا جواب یہ ہے کہ متعہ کی پانچ قسمیں ہیں۔

متعہ ۱ متعۃ النساء کہ عورتوں کے ساتھ نکاح متعہ کیا جائے جو خیبر کے موقع پر حرام ہو چکا ہے۔

متعہ ۲ فسخ الحج الی العمرۃ، اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ اولاً حج کا احرام باندھ لیا جائے پھر حج کا احرام فسخ کر کے عمرہ کا احرام باندھ لیا جائے اور ارکان عمرہ ادا کر کے پھر حج کا احرام باندھ لیا جائے یہ حجۃ الوداع تک جائز تھا اس کے بعد منسوخ ہو چکا ہے نووی ص۳۸۶ ج۱، ص۴۰۲ ج۱ عمدۃ القاری ص۱۹۸ ج۹ واقعہ یہ پیش آیا تھا کہ زمانۂ جاہلیت میں اشہر الحج میں عمرہ کرنے کو افجر الفجور سمجھا جاتا تھا اور اسلام کے بعد بھی بہت سے صحابہ اس کو ناجائز سمجھتے تھے چنانچہ حجۃ الوداع کے موقع پر بہت سے صحابہؓ نے ذوالحلیفہ میں صرف حج کا احرام باندھ لیا اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے عقیدۂ جاہلیت کو ختم کرنے کیلئے اشہر الحج میں احرام حج کو فسخ کر کے عمرہ کا احرام باندھنے کا اعلان فرمادیا تھا کما فی الطحاوی ص۳۸۱ ج۱ اور جب ان صحابہ کو اسی اثناء میں جواز عمرہ کا علم ہوا تو حج کا جو احرام باندھ رکھا تھا اسکو ختم کر کے عمرہ کا احرام باندھ لیا اور مکۃ المکرمۃ پہونچکر ارکان عمرہ ادا کر کے احرام کھولدیئے اور پھر یوم الترویہ میں حج کا احرام باندھا ہے تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے صرف انہیں صحابہ کیلئے حجۃ الوداع میں وقتی طور پر اس طرح متعہ کی اجازت دی تھی اور بعد میں یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے کما استفید من عبارۃ النووی ص۴۰۲ ج۱

متعہ ۳ اشہر حج میں حج کا احرام باندھ کر یوم عرفہ سے پہلے طواف وسعی کرکے حلق کرلیا جائے اور عہد رسالت میں ایسا کرنا جائز تھا اور اس کو تمتع اسلئے کہا جاتا ہے کہ حج کے احرام سے عمرہ کرلیا ہے اور اس طرح تمتع کرنا اب جائز نہیں ہے دورِ نبوّت کے آخر میں یہ منسوخ ہوچکا ہے اور اب حج کا احرام باندھنے کے بعد وقوفِ عرفہ سے پہلے نیز یوم النحر کے دن جمرۂ عقبہ کی رمی کرنے سے پہلے حلق کرلینے سے جرمانہ میں ایک دم واجب ہو جاتا ہے اور تمتع کی یہ شکل طحاوی شریف صفحہ ۳۷۵ ج ۱ میں حضرت عمرؓ کی روایت کے جواب کے تحت موجود ہے۔

متعہ ۴ اشہر حج میں حج کا احرام باندھ کر روانہ ہوجائے اور راستے میں دشمن یا مرضِ شدید یا کسی اور عذرِ شدید کیوجہ سے رکاوٹ پیش آجائے اور اسی حالت میں موسم حج گذر جائے اور حج فوت ہوجائے اس کے بعد مکۃ المکرمہ پہونچ کر اسی حج کے احرام کی حالت میں ارکانِ عمرہ ادا کرلیا جائے تو اس کو تمتع اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں بھی حج کے احرام کے ذریعے سے عمرہ کا فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ اور پھر آئندہ سال دوبارہ حج کرلیا جائے اسی کو حضرت عبداللہ بن زبیرؓ آیتِ کریمہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیۃ کا مصداق بتلاتے ہیں کما فی الطحاوی صفحہ ۳۸۰ ج ۱ نخب الافکار قلمی بوسیدہ صفحہ ۱۰۶ ج ۷

متعہ ۵ حج تمتع کی معروف اور مشہور قسم ہے کہ میقات سے اولاً صرف عمرہ کا احرام باندھ لیا جائے اور ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھولدیا جائے پھر یوم الترویہ میں بھی آٹھویں ذی الحجہ کی صبح کو حج کا احرام باندھ کر مناسکِ حج ادا کرکے یوم النحر میں حلق کے بعد احرام کھول دیا جائے تو حضرتِ ابوذر اور حضرتِ عمرؓ کی روایت میں جن متعہ کی ممانعت وارد ہوئی ہے اور ان پر عذاب وعید بھی وارد ہوا ہے ان سے مراد ایک تو

متعۃ النساء ہے اور دوسرا متعۃ الحج کی چاروں قسموں میں سے پہلی تینوں قسمیں مراد ہیں چوتھی قسم مراد نہیں ہے بلکہ چوتھی قسم جائز اور قرآن سے ثابت ہے اسی لئے جن روایات میں متعۃ الحج کی ممانعت آئی ہے ان میں چوتھی قسم مراد نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسرے اقسام مراد ہوتے ہیں۔

(۳) حج قران اور حج قران کا مطلب یہ ہے کہ میقات سے حج اور عمرہ دونوں کیلئے ایک ساتھ احرام باندھ لیا جائے اور مکۃ المکرمہ پہونچ کر ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام نہ کھولا جائے یا میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھ لیا جائے اور مکۃ المکرمہ پہونچنے سے قبل راستہ میں یا مکۃ المکرمہ پہونچنے کے بعد طواف عمرہ سے قبل حج کا احرام باندھ لیا جائے اور پھر ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام نہ کھولا جائے کمافی الطحاوی اور نہ ہی حلق راس کیا جائے بلکہ اسی احرام کی حالت میں مکۃ المکرمہ میں قیام کیا جائے پھر یوم النحر کے دن جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد ایک قربانی کرنے کے بعد پھر حلق کر کے احرام کھول دیا جائے اور حج قران کرنے والے پر جو قربانی واجب ہوتی ہے اس کو دم شکر کہا جاتا ہے اور قارن کے اوپر دو سعی اور دو طواف لازم ہیں ان میں سے ایک سعی ایک طواف عمرہ کیلئے اور ایک سعی ایک طواف الگ سے حج کیلئے ہے اور اگر کوئی جنایت ہو جائے تو دو جرمانہ واجب ہو جاتے ہیں ایک حج کی وجہ سے اور دوسرا عمرہ کی وجہ سے

مسئلہ ۳ حجۃ الوداع میں حضور صلعم نے کونسا حج فرمایا تھا

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حجۃ الوداع کے متعلق تین قسم کی روایات ذخیرۂ حدیث میں ملتی ہیں

قسم ۱ وہ روایات جن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حج افراد فرمانا واضح ہوتا ہے اور حضرت عائشہؓ سے اس قسم کی چار روایتیں اور حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے ایک روایت اور حضرت جابرؓ سے دو

www.besturdubooks.net

روایتیں مروی ہیں جن میں آپ صلے اللہ علیہ وسلم کا حج افراد فرمانا صاف الفاظ میں واضح ہے اور یہ سب روایتیں طحاوی صـ۳۷۱ ج۱ ترمذی شریف مع العرف الشذی صـ۱۶۹ ج۱ نسائی شریف صـ۱۲ ج۲ میں موجود ہیں اور ان روایات میں ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم افرد الحج اور اس کے ہم مضمون الفاظ آئے ہیں۔

قسم ۲ وہ روایات جن سے آپ صلے اللہ علیہ وسلم کا حج تمتع فرمانا واضح ہوتا ہے اور حضرت علیؓ سے حج تمتع کی دو روایتیں اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے تین اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے پانچ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے دو اور حضرت عائشہ سے ایک روایت مروی ہے اور یہ سب روایات طحاوی شریف صـ۳۷۱ ج۱ سے صـ۳۷۲ ج۱ میں موجود ہیں نیز ترمذی شریف صـ۱۶۹ ج۱ نسائی شریف صـ۱۲ ج۲ میں بھی اسی مضمون کی روایات موجود ہیں اور ان کتابوں میں تمتع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے الفاظ اور اس کے ہم مضمون روایات موجود ہیں۔

قسم ۳ وہ روایات جن سے آپ صلے اللہ علیہ وسلم کا حج قران فرمانا واضح ہوتا ہے اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے حج قران کرنے سے متعلق طحاوی صـ۳۷۷ ج۱ میں حضرت عمرؓ سے آٹھ روایتیں اور طحاوی صـ۳۷۸ ج۱ میں حضرت انسؓ سے آٹھ روایتیں اور طحاوی صـ۳۷۷ ج۱ میں حضرت عمران بن حصینؓ سے ایک روایت اور طحاوی صـ۳۷۷ ج۱ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے دو روایتیں اور طحاوی صـ۳۷۹ ج۱ میں حضرت ابو طلحہ انصاریؓ سے ایک روایت اور حضرت مالک بن جعشمؓ سے ایک روایت اور ترمذی صـ۱۶۹ ج۱ میں حضرت انسؓ سے ایک روایت اور ابو داؤد شریف صـ۲۵۰ ج۱ میں حضرت انسؓ سے دو روایت اور حضرت براء بن عازبؓ سے ایک روایت مروی ہے اور ان روایات میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرن

بین الحج والعمرۃ اور سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم لبیک بعمرۃ وحجۃ اور ان کے ہم مضمون الفاظ موجود ہیں۔

روایات کی تطبیق

حجۃ الوداع کے سلسلہ میں افراد، تمتع، قران تینوں قسم کے حج کے متعلق روایات جو مختلف ہوگئی ہیں اس کی تین قسم کی تاویلات حضرات محدثین کی عبارات سے مستفاد ہوتی ہیں۔

(۱) حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ذو الحلیفہ سے مطلق عن التعیین احرام باندھ لیا تھا اور وحی الٰہی کا انتظار فرماتے رہے کہ افراد اور تمتع اور قران میں سے کس کو اختیار کیا جائے پھر حج افراد کا حکم ہوا تو حج افراد کا تلبیہ پڑھا تو سننے والوں نے سمجھا کہ آپؐ نے حج افراد کا احرام باندھ لیا ہے اور جب وادی عقیق پہونچ گئے تو حکم ہوا صَلِّ فی هٰذا الوادی المبارک وقل عمرۃ فی حجۃ کما فی الطحاوی ص۳۷۴ ج۱ کہ اس مبارک وادی میں نماز پڑھکر اپنے حج میں عمرہ کو شامل کرلو اور عمرہ کو حج میں ضم کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ آپ اب قارن بن گئے اور جب مکۃ المکرمہ پہونچ کر ارکان عمرہ ادا فرمانے کے بعد احرام نہیں کھولا تو حضرت حفصہؓ نے سوال کیا کہ سب لوگ آپ کے حکم سے احرام کھول رہے ہیں تو پھر آپ کیوں احرام نہیں کھولتے اس پر حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ جواب دیا کہ میرے ساتھ ھدی کے جانور ہیں اسلئے احرام نہیں کھولا تو یہ گفتگو سننے والوں نے سمجھا کہ آپ متمتع ہیں اسلئے روایات مختلف ہوگئی ہیں کما استفید من عبارۃ النووی ص۳۸۶ ج۱

(۲) ذو الحلیفہ سے آپؐ نے عمرہ کا احرام باندھ لیا تھا تو جن لوگوں نے عمرہ

www.besturdubooks.net

کا تلبیہ سنا ہے انہوں نے یہ سمجھا کہ آپؐ نے حج تمتع فرمایا ہے مگر وادی عقیق پہونچ کر عمرہ کے ساتھ حج کا احرام باندھ لیا اس کے بعد جن لوگوں نے آپؐ کا تلبیہ سنا ہے انہوں نے سمجھا کہ آپؐ نے حج قران فرمایا ہے اور ایسی صورت میں افرد الحج کا معنی یہ ہوگا کہ آپؐ نے ارکان حج کو مستقل الگ سے ادا فرمایا ہے مستفاد طحاوی ج ۱ ص ۲۲۲

(۲) اولاً آپؐ نے ذوالحلیفہ میں حج کا احرام باندھ لیا تھا تو اسوقت جن لوگوں نے آپؐ کا تلبیہ سنا انہوں نے سمجھا کہ آپؐ نے حج افراد فرمایا ہے لہٰذا انہوں نے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم افرد الحج جیسی عبارت کے ساتھ حدیث بیان فرمائی ہیں اور چونکہ جاہلیت کا عقیدہ یہ تھا کہ اشہر الحج میں عمرہ کرنا افجر الفجور ہے تو اس عقیدہ کو ختم کرنے کیلئے حج کے احرام کو فسخ فرما کر عمرہ کا احرام باندھ لیا پھر اس کے بعد جن لوگوں نے عمرہ کا تلبیہ سنا انہوں نے یہ سمجھا کہ آپؐ نے حج تمتع فرمایا ہے پھر اس کے بعد جب وادی عقیق پہونچ گئے تو عمرہ کے ساتھ حج کا احرام باندھ لیا اور اس کے بعد جن لوگوں نے حج اور عمرہ دونوں کا تلبیہ سنا انہوں نے حج قران کی روایت نقل فرمائی ہے تو تینوں صورتوں میں نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ آپؐ کا حج، حج قران تھا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۱۹؍ ذی الحجہ ۱۴۱۴ھ

مسئلہ کونسا حج افضل ہے

حج کی تینوں قسموں میں سے کونسا حج افضل اور اولیٰ ہے یہ ایک معرکۃ الآراء اختلافی مسئلہ ہے درحقیقت اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے اور حضرت مصنفؒ نے بحث کو بہت زیادہ طویل کر دیا ہے جسکی وجہ سے مسئلہ کو آسانی سے سمجھنا کچھ مشکل سا معلوم ہوتا ہے انشاء اللہ تعالیٰ حتی الامکان مسئلہ کو آسان کرنے کی

www.besturdubooks.net

کوشش کی جائے گی چونکہ طحاوی کی عبارت کا حل کرنا بھی ضروری ہے لہذا حل کتاب کی آسانی کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم گیارہ عنوانات قائم کرینگے (۱) مذاہب ائمہ (۲) فریق اوّل کی دلیل (۳) فریق ثانی کیطرف سے دو دلیلیں اور ایک اشکال کے تحت فریق اوّل کی دلیل کا جواب (۴) فریق ثالث کی دس دلیلوں میں سے دلیل ۱ (۵) دلیل ۲ اور دو اشکال و جواب (۶) دلیل ۳ اور دو اشکال و جواب (۷) دلیل ۴ اور ایک اشکال وجواب (۸) دلیل ۵ اور ایک اشکال جواب (۹) دلیل ۶، ۷، ۸ اور دو اشکال وجواب (۱۰) دم تمتع و قران کا حکم (۱۱) اخیر میں نظر طحاوی کے تحت فریق ثالث کے مدعی کے ثبوت میں دلیل ۹ پیش کرکے باب ختم کرینگے

عنوان ۱ ائمہ کے مذاہب

حج افراد اور حج تمتع اور حج قران تینوں میں ہر ایک تمام اُمت کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے مگر اختلاف اس بارے میں واقع ہو گیا ہے کہ تینوں میں سے کونسا حج افضل اور اولیٰ ہے تو اس سلسلہ میں علماء اُمت کے تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں اور طحاوی میں اس مسئلہ سے متعلق دو مرتبہ خالفہم کا لفظ آیا ہے۔

مذہب ۱

حضرت امام مالکؒ امام اوزاعیؒ امام ابراہیم نخعیؒ امام عامر شعبیؒ امام مجاہد بن جبیرؒ امام عبید اللہ بن الحسنؒ وغیرہ کے نزدیک حج کی تینوں قسموں میں سب سے افضل حج افراد ہے اسکے بعد حج تمتع ہے پھر اسکے بعد حج قران ہے کما فی بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۳۳۵، معارف السنن ج ۶ ص ۳۹، کتاب الفقہ ج ۱ ص ۶۹۰، نخب الافکار قلمی ج ۶ ص ۱ اور یہی لوگ طحاوی شریف میں قال ابو جعفر فذهب قوم الی هذا الخ کے مصداق ہیں اور نخب الافکار میں حضرت امام شافعیؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق نقل کی گئی ہے لیکن یہ زیادہ صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ امام

www.besturdubooks.net

نووی شافعی المسلک ہیں انہوں نے حج افراد کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف نہیں فرمائی بلکہ تمتع کی نسبت فرمائی ہے اور کنز الدقائق ص٨١ کے حاشیہ میں تمتع کی نسبت امام مالکؒ کی طرف کی گئی ہے جو صحیح نہیں ہے اور فتح القدیر اور بنایہ اور ہدایہ وغیرہ میں قال مالک التمتع افضل من القران جیسی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک تمتع قران سے افضل ہے مگر افراد اور تمتع میں کون افضل ہے اسکا ذکر نہیں ہے اسلئے افراد کے مقابلہ میں تمتع کی فضیلت اس عبارت سے ثابت نہیں ہوتی اور افراد کی افضلیت کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف جو کی گئی ہے وہ امام شافعی کا مسلک نہیں ہے اسلئے کہ ان کا مسلک یہی ہے کہ سب سے افضل تمتع ہے جو کتب شوافع سے واضح ہوتا ہے اور افراد کی افضلیت ان کا محض ایک ضعیف قول ہے اسی طرح تمتع بھی مالکیہ کا محض ایک ضعیف قول ہے اسلئے کہ علامہ ابن رشد مالکی نے اپنے مسلک کی مشہور کتاب بدایۃ المجتہد میں حج افراد کی نسبت امام مالک کی طرف فرمائی ہے اور ان کے نزدیک تمتع کی عدم افضلیت کی ایک وجہ یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ ان کے نزدیک اشہر الحج میں عمرہ مکروہ ہے اسلئے کہ بغیر عمرہ تمتع نہیں ہو سکتا مستفاد بدایۃ المجتہد ص٣٤٣ ج١ اور کنز الدقائق ص٨١ کے حاشیہ میں جو تمتع کی افضلیت کی بات ہے وہ دراصل امام احمد اور امام شافعی کا قول ہے

مذہب ۲ حضرت امام احمد ابن حنبلؒ امام شافعیؒ حسن بصریؒ عطاء ابن ابی رباحؒ خالد بن زیدؒ قاسم بن محمدؒ سالم بن عبداللہؒ عکرمہؒ وغیرہ کے نزدیک حج کی تینوں قسموں میں سب سے افضل حج تمتع ہے اسکے بعد حج افراد اسکے بعد حج قران ہے کما فی النووی ص٣٨٥ ج١ البحر الرائق ص٣٥٧ ج٢ المغنی لابن قدامہ ص١٢٣ ج٣ نخب الافکار قلمی ص١ ج٩ بذل المجہود ص٩٧ ج٣ معارف السنن ص٣٩ ج٦ اور یہی لوگ طحاوی میں پہلی جگہ دخالفہم فی ذالک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

www.besturdubooks.net

مذہب ۳ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ امام ابو یوسفؒ امام محمد ابن حسن شیبانی امام اسحٰق بن راہویہ امام سفیان ثوری امام مزنیؒ امام شقیق ابن سلمہ وغیرہ کے نزدیک حج کی تینوں قسموں میں سب سے افضل حج قران ہے۔ اس کے بعد حج تمتع اور اس کے بعد حج افراد ہے کما فی البذل ص۹۷ ج۳ نخب الافکار ص۸۱ ج۴ البحر الرائق ص۳۵۷ ج۲ المغنی ص۱۲۲ ج۳ معارف السنن ص۳۹ ج۶ نووی ص۳۸۵ ج۱ اور یہی لوگ کتاب کے اندر دوسری جگہ وخالفھم فی ذٰلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

عنوان ۲ فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی وہ تمام روایات ہیں جنہیں صاف الفاظ میں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں حج افراد فرمایا ہے اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے لئے جس حج کو پسند فرمایا ہے وہ لامحالہ سب سے افضل ہوگا اور حضرت مصنفؒ نے آپؐ کے حج افراد کرنے سے متعلق روایات کو تین صحابہ کرام سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عائشہؓ سے چار سندوں کے ساتھ

صحابی ۲ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے ایک سند کے ساتھ

صحابی ۳ حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ

ان تمام روایات سے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا حج افراد فرمانا واضح ہے اسلئے حج افراد سب سے افضل ہوگا۔

عنوان ۳

اس عنوان کے تحت فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں اور ایک اشکال کے تحت فریق اوّل کی دلیل کا جواب پیش کریں گے۔

www.besturdubooks.net

فریق ثانی کی دلیل ۱

ص ۳۷۱ س ۲۵ وذکروا فی ذلک ما حدثنا ابن مرزوق الخ سے تقریبا

اٹھائیس ۲۸ سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے تمتع کی افضلیت سے متعلق دلیل ۱ پیش کیجارہی ہے۔ کہ متعدد روایات سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج تمتع فرمایا تھا اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے چھ صحابہ کرام سے تیرہ ۱۳ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت علیؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔ ان کی پہلی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ دونوں کی ملاقات سفر حج کے موقعہ پر مقام عسفان میں ہوئی اور حضرت عثمانؓ لوگوں کو حج تمتع کرنے سے روکتے تھے تو حضرت علی نے فرمایا کہ آپ ایسے امر سے لوگوں کو نہیں روک رہے ہیں جس سے حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے روکا ہو تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ ہم کو آپ چھوڑ دیجئے حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میں آپ کو اس پر چھوڑنے پر قادر نہیں ہوں یہ کہہ کر حضرت علیؓ نے حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھ لیا۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ نے حضرت عثمانؓ سے فرمایا کہ کیا آپ نے حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنا کہ آپ نے حج تمتع فرمایا ہے تو حضرت عثمانؓ نے اسکی تصدیق فرمائی۔

صحابی ۲ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایات کا حاصل یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ نے جس سال حج فرمایا ہے اس سال حضرت سعد اور ضحاک بن قیس بھی سفر حج میں تھے حضرت ضحاک نے فرمایا کہ جو تمتع کرتا ہے وہ جاہل ہے اسلئے کہ حضرت عمر اس سے منع فرمایا کرتے تھے تو اس پر حضرت سعدؓ نے فرمایا کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ حجۃ الوداع میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج تمتع فرمایا ہے اور ہم نے بھی حج تمتع کیا

ہے۔ نیز حضرت سعدؓ فرماتے ہیں جب ہم نے تمتع کیا تھا اسوقت معاویہ حالت شرک میں مکہ کی جھونپڑیوں میں رہتے تھے اس میں حضرت سعدؓ نے عمرۃ القضاء کو تمتع سے تعبیر فرمایا ہے جیسے ما قبل میں تمتع کی جو پانچ قسمیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے قسم ۴ مراد لیتے ہیں۔

صحابی ۳ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت پانچ سندوں کے ساتھ اور ان کی روایت میں تمتع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ہیں اور اس کے ہم مضمون عبارت ہے۔

صحابی ۴ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ ان کی روایت دو سند کے ساتھ حضرت ابن عباسؓ کے ساتھ مشترک ہے۔

صحابی ۵ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے جب انہوں نے تمتع کو حسن جمیل فرمایا تو ان سے کہا گیا کہ آپ کے والد بزرگوار تمتع سے ممانعت فرماتے ہیں تو حضرت ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ اگر میرے والد صاحب اس سے منع فرما رہے ہیں تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے خود تمتع فرمایا ہے چاہے تو آپ میرے والد صاحب کے قول کو اختیار کریں اور یا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے حکم کو اختیار کریں

صحابی ۶ حضرت عائشہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ مروی ہے۔

اب ان تمام روایات سے آپؐ کا حج تمتع فرمانا واضح ہے اسلئے تمتع سب سے افضل ہوگا۔

اشکال

ص ۳۷۲ س ۲۸ فان قال قائل فقد رویتم عن عائشۃ فی اول ھذا الباب خلاف ھذا فرویتم عن القاسم عن عائشۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افرد الحج الخ سے تقریباً چار سطروں میں فریق اول کی طرف سے ایک اشکال کیا جا رہا ہے۔

اشکال کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے حضرت عائشہؓ کی ایک روایت اتبعی ابتنی تمتع

www.besturdubooks.net

سے متعلق نقل کی ہے اور اس کے برخلاف فصل اوّل میں حضرت عائشہؓ کی چار روایات حج افراد سے متعلق گذر چکی ہیں (۱) قاسم بن محمدؒ عن عائشہ کے طریق سے مروی ہے اسمیں صاف الفاظ میں ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افرد الحج (۲) عروہ عن عائشہؓ کے طریق سے (۳) اسود بن یزید عن عائشہ کے طریق سے (۴) علقمہ عن عائشہؓ کے طریق سے اور ان سب میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج افراد فرمایا ہے تو پھر یہاں پر حضرت عائشہؓ سے حج تمتع کی روایت پیش کرنا کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟ نیز فصل اول میں حضرت اسماءؓ اور حضرت جابرؓ کی روایت حج افراد سے متعلق گذر چکی ہے

جواب ص ۳۷۳ قیل لہ قد یجوز ان یکون الافراد الذی ذکرہ ھذا علی معنی لا یخالف معنی ما روی الزھری الخ سے تقریباً بائیس سطروں میں فصل اوّل کی تمام روایات کا جواب پیش کیا جارہا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج کے احرام کے وقت صرف حج ہی کا احرام باندھا تھا اور اس حج کا احرام عمرہ کے احرام کے بعد باندھا تھا تو حضرت عائشہؓ نے ارادہ کیا کہ اس بات کو واضح کردیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کے احرام کے وقت حج کے احرام کو عمرہ کے احرام کے ساتھ مخلوط نہیں فرمایا ہے جیسا کہ قافلہ کے بعض لوگوں نے ایسا کیا ہے اسی کو حضرت عائشہؓ نے افرد الحج کے لفظ سے بیان فرمایا ہے اور ارکان عمرہ کی ادائیگی کے بعد مستقل الگ سے حج کا احرام باندھنا تمتع کے منافی نہیں ہے اور یہ مراد ہوسکتی ہے کہ ارکان حج مستقل طور پر ادا کیا ہے نیز یہ بھی مراد ہوسکتی ہے کہ فرضیت حج کے بعد حضورؐ نے صرف ایک حج فرمایا ہے۔

(۲) اسود بن یزیدؒ کے طریق سے حضرت عائشہؓ کی روایت کا مطلب وہی ہے جو اوپر گذر چکا ہے۔

(۳) عروہ بن زبیر کے طریق سے حضرت عائشہ کی روایت کا مطلب یہ ہیکہ

الحج المفرد بعد عمرۃ قد کانت تقدمت منہا مفردۃ یعنی اعمال عمرہ سے فراغت کے بعد مستقل طور پر اعمال حج ادا فرمائے ہیں۔

(۴) ام علقمہؒ کے طریق سے حضرت عائشہؓ کی روایت کا مطلب یہ ہے کہ حج کے احرام کے وقت عمرہ کا احرام نہیں باندھا بلکہ اس کے بعد عمرہ کا احرام باندھا (۵) حضرت اسماءؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ عمرہ کرنے کے بعد الگ سے ارکان حج ادا فرمائے ہیں اسکی دلیل یہ ہے کہ حضرت اسماءؓ ہی کی دوسری روایت میں اس کی صراحت ہے وہ فرماتی ہیں کہ ہم لوگ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مقام حجون (مکہ میں ایک مقام) میں پہونچ گئے تو میں اور میری بہن عائشہؓ زبیرؓ اور فلاں فلاں نے عمرہ کا احرام باندھ لیا اور بیت اللہ پہونچ کر ارکان عمرہ سے فارغ ہو کر احرام کھول دیا اور پھر حج کے لئے احرام باندھ لیا ارکان حج ادا کر کے حج کا احرام کھول دیا لہٰذا حضرت اسماء کی روایت سے بھی افراد ثابت نہ ہوگا۔

حل عبارات

حضرت اسماءؓ کی اس روایت میں چند الفاظ قابل تحقیق ہیں (۱) الحجون یہ مکۃ المکرمہ میں جنت المعلیٰ سے مسجد عائشہؓ کو جاتے ہوئے جانب یمین میں ایک پہاڑ کا نام ہے اور اس طرف جو روڈ گیا ہے اس کا نام شارع الحجون ہے اور اسی سے متصل ایک دوسرا روڈ گیا ہے اس کا نام شارع الجزائر ہے اور جنت المعلیٰ کے قریب جانب یمین میں شارع الاندلس پڑتا ہے اور یہ سب سڑکیں جنت المعلیٰ کی طرف سے عمرہ کے احرام باندھنے کیلئے مسجد عائشہؓ کو جاتے ہوئے راستہ میں جانب یمین میں پڑتی ہیں (۲) خفاف الحقائب سامان کی کمی کیوجہ سے ہمارے تھیلے ہلکے پھلکے تھے (۳) قلیلۃ ظھورنا ہمارے پاس سواریوں کی کمی تھی (۴) قلیلۃ ازوادنا ہمارے پاس توشہ دان کم تھے۔

تائید مذکورہ جواب کی تائید میں حضرت عمران بن حصینؓ کی دو روایتیں

پیش کیجارہی ہیں وہ فرماتے ہیں کہ تمتعنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونزل فیھا القرآن فلم ینھنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث دوسری روایت بھی اس کے ہم مضمون ہے ان روایات سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے تمتع فرمایا ہے۔

(۶) حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ حضرت جابرؓ سے فصل اوّل میں ثبوت افراد کی روایت گذری اور یہاں پر ان کی روایت سے تمتع کا ثبوت ہے اگر حضرت جابر کی فصل اوّل کی روایت میں مستقل طور پر حج مراد ہے تو تطبیق ہو جاتی ہے اور یہی توجیہ زیادہ مناسب ہے اور اسکی تائید میں بہت سی روایات مروی ہیں۔ لہٰذا حضرت جابرؓ کی روایت سے حج افراد کا ثبوت نہ ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل ۲

ص ۳۷۳ س ۲۵ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من قولہ ما یدل علی انہ کان کذالک ایضاً الخ سے تقریباً سات سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے دوسری دلیل پیش کیجارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے مواقع پر حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جب مکۃ المکرمہ پہونچنے کے بعد احرام نہیں کھولا تو حضرت حفصہؓ نے حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ جب سب لوگ آپکے حکم سے احرام کھول رہے ہیں تو آپ کیوں نہیں کھول رہے ہیں تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے ساتھ ہدی کے جانور ہیں اور میں نے اپنے سر پر تلبید کرلی ہے لہٰذا میں یوم النحر کے دن احرام کھولوں گا تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے حج تمتع فرمایا ہے اسلئے کہ سوق ہدی کا احرام کھولنے سے مانع ہونا حج تمتع ہی میں ہوسکتا ہے۔ حضرت حفصہؓ اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی اس گفتگو کا وقت کیا تھا؟ تو اس کے بارے میں حضرت امام طحاوی نے دو احتمال بیان

www.besturdubooks.net

فرمائے ہیں۔

(۱) مکۃ المکرمہ پہونچنے کے بعد ارکان عمرہ ادا کرچکنے کے بعد یہ گفتگو ہوئی تھی تو حضرت حفصہؓ کے سوال کا مطلب یہ ہوگا کہ ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد سب لوگوں نے آپ ہی کے حکم سے احرام کھول دیئے ہیں تو پھر آپ نے کیوں احرام نہیں کھولا؟ اس پر حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ میں بھی احرام کھول دیتا مگر سوقِ ہدی اسکے لئے مانع بن گیا ہے

(۲) یہ گفتگو اسوقت ہوئی تھی جبکہ مکہ پہونچکر ابھی تک طواف عمرہ ادا نہیں فرمایا تھا اور نہ ہی اسوقت تک حج کا احرام باندھا تھا اور ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ اگر سوقِ ہدی نہ ہو تو ارکان عمرہ ادا کرکے احرام کھول دیا جائے مگر حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے عمرہ کا احرام کھولنے سے قبل حج کا احرام باندھ لیا ہے جس سے حضور کا حج حج قران ہونا ثابت ہو رہا ہے اب دونوں تاویلوں میں سے جونسی تاویل بھی اختیار کی جائے اس سے مفرد بالحج کے قائلین کا قول مسترد ہو جائے گا۔

اشکال و جواب اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ آگے اسی صفحہ میں وادیٔ عقیق کی روایت آرہی ہے جسمیں صل فی ھذا الوادی المبارک وقل عمرۃ فی حجۃ کی عبارت موجود ہے اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ آپ نے ذوالحلیفہ میں عمرہ کا احرام باندھا تھا اور پھر مکۃ المکرمہ پہونچنے سے قبل راستہ میں وادیٔ عقیق پہونچکر حج کا احرام باندھ کر عمرہ کے ساتھ ضم کردیا ہے اسلئے دوسرا احتمال محل اشکال ہے لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ احتمال محض امام طحاوی کی رائے ہے واقعہ نہیں ہے لیکن اس سے اصل مدعیٰ یعنی ثبوت تمتع پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

عنوان ۱۲ فریق ثالث کے دس دلائل میں سے دلیل ۱

اس عنوان کے تحت فریق

www.besturdubooks.net

ثالث کی دلیل ۱ میں ۳۷ وذکروا فی ذلک ما حدثنا یونس الخ سے تقریبا اٹھارہ سطروں میں پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت صبی ابن معبد کہتے ہیں کہ میں نے حج اور عمرہ دونوں کا ایک ساتھ احرام باندھ لیا اور حضرت عمرؓ سے اس کا ذکر کردیا تو انہوں نے ھدیت لسنۃ نبیک کے الفاظ اپنی زبان سے فرمائے اور حضرت عمر کا یہ جملہ آٹھ سندوں کے ساتھ نقل کیا گیا ہے اور حضرت عمر کے اس جملہ کے دو مطلب ہوسکتے ہیں (۱) یہ جملہ دُعائیہ ہے کہ تم نے صحیح نہیں کیا اللہ تعالیٰ تم کو اپنے نبی کی سُنّت کی ہدایت اور توفیق عطا فرمائے (۲) یہ جملہ دُعائیہ نہیں ہے بلکہ جملہ تصویبیہ اور تصدیقیہ ہے کہ تم کو اپنے نبیؐ کی سُنّت کی صحیح رہنمائی حاصل ہوگئی اور جو لوگ حج قران کی افضلیت کا انکار کرتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر کا قول جملہ دُعائیہ پر محمول ہے اور جو لوگ قران کی افضلیت کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہ جملہ دُعائیہ نہیں ہے بلکہ جملہ تصدیقیہ ہے اور فکان من الحجۃ علیھم فی ذلک الخ سے قران کی افضلیت کے منکرین پر رد کیا جارہا ہے کہ اس کو جملہ دُعائیہ کہنا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ جملہ تصدیقیہ ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ حضرت صُبَیّ بن معبد اپنا پورا واقعہ یوں بیان فرماتے ہیں کہ میں قران کا احرام باندھ کر سفر کررہا تھا اتفاقاً مقام عُذیب میں حضرت سلیمان بن ربیعہ اور زید بن صوحان سے ملاقات ہوئی اور ان لوگوں نے مجھ سے قران کا تلبیہ پڑھتے ہوئے سُنا تو ایک دوسرے سے سوال کیا کہ دونوں کو جمع کرنا کہاں سے ثابت ہے تو ایک دوسرے سے کہنے لگے کہ اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیجئے کیونکہ یہ شخص اپنے اونٹ سے بھی زیادہ گمراہ ہے تو میں نے تیز رفتاری سے مدینہ پہونچ کر حضرت عمرؓ سے واقعہ سنایا تو حضرت عمر نے فرمایا کہ انھما لم یقولا شیئا ھدیت لسنۃ نبیک اب حضرت عمر کے اس مقولہ

www.besturdubooks.net

پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ جملہ دُعائیہ نہیں ہے بلکہ تصدیقیہ ہے اسلئے کہ ہدیت لسنتہ نبیک سے پہلے یہ فرمانا کہ ان دونوں کی بات کوئی حیثیت نہیں رکھتی یہ مابعد کے جملہ کی تصدیق ہے لہٰذا حضرت عمر کے قول سے قران کی افضلیت اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا حج قران فرمانا ثابت ہے اور صُبَیّ بن معبد کا دکان بعیری علی عنقی کا مطلب یہ ہے کہ خوب تیز رفتاری سے چلے۔ اور جملہ تصدیقیہ ہونیکی روایت کو حضرت مصنف نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

عنوان ۵

اس عنوان کے تحت فریق ثالث کیطرف سے دلیل[۲] اور دو اشکال وجواب پیش کئے جائیں گے۔

دلیل ۲

ص ۳۷۴/۲۲ وقد روی عن ابن عباسؓ عن عمرؓ ما یدل علی ذلک ایضاً الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں فریق ثالث کی دلیل ۲ پیش کیجارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ جب حضور صلے اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کیلئے وادی عقیق تک پہونچ گئے تو میں نے حضورؐ سے کہتے ہوئے سُنا کہ اللہ کے قاصد نے آکر حضورؐ سے کہا کہ اس وادیٔ مبارک میں نماز پڑھکر کہدو عمرۃ فی حجۃ یعنی عمرہ اور حج دونوں کو جمع کر کے تلبیہ پڑھو چنانچہ آپ نے دونوں کو ملاکر حج قران کا تلبیہ پڑھا لہٰذا جب حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو قران کا حکم ہوا تو اس کے خلاف کرنا محال ہوگا اسلئے حضورؐ صلے اللہ علیہ وسلم کا حج حج قران ہی رہا ہے۔

اشکال ۱

ص ۳۷۴/۲۴ فان قال قائل وکیف یجوز ان ینقل هذا عن عمر وقد نهی عن المتعۃ الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ وادی عقیق کی روایت حضرت عمر سے کیسے مروی ہوسکتی ہے جبکہ وادی عقیق کی روایت میں تمتع کا مفہوم موجود ہے حالانکہ حضرت عمرؓ خود فرماتے ہیں کہ دو قسم کے متعہ زمانہ

www.besturdubooks.net

نبوت میں جائز تھے اور بعد میں ان سے منع کر دیا گیا اور ان پر عذاب و عقاب بھی وارد ہوا ہے اور وہ متعہ متعۃ النساء اور متعۃ الحج ہیں۔ نیز یہ بھی اشکال ہوتا ہے کہ متعۃ الحج پر عذاب اور عقاب کیسے ہو سکتا ہے جبکہ قرآن کریم میں متعۃ الحج کا حکم نازل ہو چکا ہے نیز حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کا حکم فرمایا ہے۔

جواب ص ۳۷۵ س ۱۴ قیل لہ لیست ھذہ المتعۃ التی فی ھذا الحدیث ھی المتعۃ التی استحبھا اھل المقالۃ التی ذکرناھا فی الفصل الذی قبل ھذا الخ سے تقریبًا ساڑھے دس سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں متعۂ ممنوعہ سے وہ متعۃ الحج مراد نہیں ہے جو باتفاقِ امت جائز اور قرآن کریم سے ثابت ہے بلکہ ماقبل میں حج کے اقسام ثلثہ میں سے تمتع کے تحت میں متعۃ الحج کی جو تین قسمیں بیان کی گئی ہیں اور ان میں سے دو قسمیں ناجائز اور ممنوع ثابت کی گئی تھیں ان میں سے ایک مراد ہے اور یہاں پر اس کو امام طحاوی اپنے الفاظ میں واضح فرمارہے ہیں اور امام طحاوی کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ لوگ اشہر الحج میں متعہ کو جائز نہیں سمجھتے تھے اسلئے حج کا احرام باندھ لیا کرتے تھے اور یوم عرفہ سے قبل طواف وسعی کر کے حلق کر لیا کرتے تھے اور یہ عمل عہد رسالت میں جائز تھا مگر بعد میں منسوخ ہو چکا ہے اور ایسا کرنے والوں پر عقاب و وعید بھی وارد ہوئی ہے تو حضرت عمرؓ کی مذکورہ روایت میں جس متعۃ الحج سے ممانعت ثابت کی گئی ہے اس سے یہی متعہ مراد ہے اور اسی متعہ پر وعید کا حکم تبلایا گیا ہے اور وہ متعہ جو آیت کریمہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیۃ اور فعل رسول اور دور نبوت کے بعد صحابہ کرام اور آئمہ مجتہدین سے ثابت ہے وہ یہاں مراد نہیں ہے۔ نیز حضرت عمرؓ سے بھی اس حج تمتع کا استحباب ہونا ثابت ہے۔

www.besturdubooks.net

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر فرمایا کرتے تھے کہ اگر میں سال میں دو مرتبہ عمرہ کرلوں اور اسی سال حج بھی کروں تو میں عمرہ کو اپنے حج کے ساتھ شامل کردوں گا یعنی حج تمتع کرلوں گا تو حضرت عمر کا حج اور عمرہ کو ملانے کو پسند فرمانا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حضرت عمر جس متعہ سے منع فرماتے ہیں اور اس پر وعید تبلاتے ہیں اس سے قرآن وحدیث سے ثابت شدہ متعہ مراد نہیں ہے بلکہ دوسرا متعہ مراد ہے جو منسوخ ہوچکا ہے

اشکال ۲

ص ۳۷۵ س ۱۴ فان قال قائل فقد روی عن عمرؓ انہ امر بافراد الحج الخ۔ سے تقریباً پونے دو سطر میں یہ اشکال کیا جارہا ہے کہ حضرت عمر کیطرف حج تمتع کے استحباب کو منسوب کرنا کیسے صحیح ہوسکتا ہے جبکہ انہوں نے حج افراد ہی کی لوگوں کو ترغیب دی ہے چنانچہ سوید بن غفلہ فرماتے ہیں سمعت عمر یقول افردوا بالحج الحدیث

جواب

ص ۳۷۵ س ۱۵ قیل لہ لیس ذلک عندنا علی کراھۃ لما سوی الافراد من التمتع والقران الخ سے تقریباً تیس ۳۰ سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر کے حج افراد کی ترغیب دینے میں دو حکمتیں ہوسکتی ہیں۔

(۱) حضرت عمر کا حج افراد کی ترغیب دینا حج تمتع اور حج قران کی کراہت پر دلیل نہیں ہے بلکہ حج افراد کی ترغیب کیوجہ کوئی اور ہی ہے جیسا کہ ابن شہاب زہری عن سالم بن عبداللہ کے طریق سے حضرت ابن عمر کی روایت ہے کہ حضرت ابن عمر اپنے والد بزرگوار حضرت عمر سے نقل فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ لوگوں سے کہا کرتے تھے کہ حج اور عمرہ کو الگ الگ کرنے سے دونوں کامل ہوجاتے ہیں اور اشہر الحج میں عمرہ کرنے میں دونوں کامل نہیں ہوتے جسکی وجہ سے تکمیل کیلئے ایک دم بھی دینا پڑتا ہے اور اشہر الحج کے علاوہ میں عمرہ کرنے میں بغیر دم دیئے کامل اور تام ہوجاتا ہے اور آیت کریمہ

www.besturdubooks.net

واتموا الحج والعمرة للہ، الآیہ میں اتمام سے یہی مراد ہے کہ دونوں کی الگ الگ تکمیل کی جائے اور یہ تکمیل جبھی ہو سکتی ہے کہ جب اشہر الحج کے علاوہ میں الگ سے عمرہ کیا جائے، اور اشہر الحج میں کرنے میں حج اور عمرہ دونوں کی تکمیل کیلئے ایک دم بھی واجب ہو جاتا ہے اور اگر دم کی گنجائش نہ ہو تو دس روزہ رکھنا واجب ہو جاتا ہے۔

(۲) اگر تمتع کرتے رہیں گے تو لوگ سال میں صرف ایک مرتبہ بیت اللہ شریف کی حاضری دیں گے اور اگر عمرہ کو الگ سے کرنے کی ترغیب دی جائے گی تو سال بھر میں ایک عمرہ بھی الگ سے کریں گے تو کم از کم دو مرتبہ سالانہ حاضری بھی ہو جایا کرے گی حضرت عمرؓ نے اس حکمت کیوجہ سے افراد کی ترغیب دی ہے اور غیر اشہر الحج میں الگ سے عمرہ کرنے کی ترغیب اسلئے نہیں ہے کہ حج تمتع ان کے نزدیک مکروہ ہے مگر ان دونوں توجیہات میں سے دوسری توجیہہ زیادہ بہتر ہے اور پہلی توجیہہ پر اشکال وارد ہوتا ہے چنانچہ فاما قولہ انہ اتم لعمرۃ احدکم الخ سے پہلی توجیہہ پر اشکال پیش کرتے ہیں اور اشکال کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت گذر چکی ہے کہ حضرت عمر فرمایا کرتے تھے کہ اگر میں سال بھر میں دو عمرہ کروں گا اور اسی سال حج بھی کرونگا تو ایک عمرہ کو اپنے حج کے ساتھ شامل کر کے تمتع کر لیا کرونگا، نیز حضرت ابن عمر فرمایا کرتے تھے کہ ذی الحجہ کے اوّل عشرہ یعنی اشہر الحج میں عمرہ کرنے سے میرے نزدیک ذی الحجہ کے دوسرے عشروں یعنی اشہر الحج نکل جانے کے بعد عمرہ کرنا زیادہ پسندیدہ ہے اسکی وجہ یہی ہے کہ اشہر الحج کے علاوہ میں عمرہ کرنے میں بیت اللہ شریف کی حاضری میں کثرت ہوتی ہے یہ نہیں ہے کہ اشہر الحج میں عمرہ کرنے میں عمرہ ناقص ہوتا ہو اور نہ ثواب میں کمی آتی ہو اور غیر اشہر الحج میں کامل ہوتا ہو بلکہ ثواب دونوں میں مکمل ملتا ہے

www.besturdubooks.net

جیسا کہ حضرت ابن عمر خود فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک وہ عمرہ زیادہ پسندیدہ ہے جسمیں قربانی یا روزہ لازم ہوتا ہو یعنی حج تمتع اور حج قران کا عمرہ نیز کثیر بن جمہان نے ابن عمرؓ سے بیان کیا کہ ایک عجمی شخص حج اور عمرہ دونوں کا ایک ساتھ تلبیہ پڑھ رہا ہے یعنی قران کا احرام باندھا ہے تو حضرت ابن عمر نے فرمایا کہ وہ دو اجروں کے ساتھ واپس لوٹے گا اور تم لوگ ایک ایک اجر کے ساتھ واپس جاؤگے نیز فرمایا کہ قبل الحج عمرہ کرنا بعد الحج کے عمرہ سے میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے یعنی حج تمتع یا حج قران کرنا زیادہ پسندیدہ ہے اور جب واقعہ ایسا ہی ہے تو حضرت ابن عباسؓ نے جو روایت حضرت عمر سے نقل فرمائی ہے وہ زیادہ صحیح ہوگی نیز اگر حضرت ابن عمرؓ نے اپنے والد حضرت عمر سے کراہت کی بات سنی ہوتی تو اس روایت کے خلاف ابن عمر بیان نہیں فرماتے جو حضرت عمر سے صحابہ کے مجمع میں سنی ہے اور اجلہ صحابہ میں سے کسی نے اس پر نکیر بھی نہیں فرمائی اور نہ ہی کسی نے یہ کہا کہ حضورؐ نے ایسا عمل کیا ہے بلکہ اصل حقیقت یہی ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے کلام سے صرف بیت اللہ شریف کی حاضری کی کثرت کا ارادہ فرمایا تھا اور پہلی توجیہ کی بات یعنی اشہر الحج میں عمرہ کرنے میں عمرہ اور حج ناقص ہو جاتے ہیں اور تکمیل کیلئے دم واجب ہو جاتا ہے تو نہ حضرت عمر نے اس بات کا ارادہ کیا تھا اور نہ ہی وہ ان کے کلام میں سے ہے بلکہ یہ صرف سالم بن عبد اللہ یا ابن شہاب زہری کا اضافہ ہے جسکو انہوں نے الفاظ حدیث میں اس طرح ملا دیا ہے جسکی وجہ سے تمیز کرنا مشکل ہو گیا ہے اور اس اضافہ کے ابن شہاب یا سالم کیطرف سے ہونے کی دلیل فان الحجۃ علی من ذھب الی ذلک الخ سے بیان کی جارہی ہے کہ حج تمتع اور حج قران میں جو قربانی واجب ہوتی ہے وہ نقصان کی تلافی کیلئے نہیں ہے اسلئے کہ جبر عن النقصان اور جرمانہ کی قربانی اس کیلئے بالاتفاق حلال نہیں ہے اور دم تمتع اور دم قران بالاتفاق حلال ہے تو اگر یہ تلافی نقصان

کیلئے ہوتا تو اس کا کھانا بھی حلال نہ ہوتا جب اس کا کھانا حلال ہے تو معلوم ہوا کہ یہ نقصان کی تلافی کیلئے بھی نہیں ہے بلکہ یہ دم فضیلت اور حصول خیر کا شکرانہ ہے۔

عنوان ۶ اس عنوان کے تحت فریق ثالث کی دلیل ۳ اور دو اشکال و جواب پیش کئے جائیں گے۔

دلیل ۳ ص ۱۴۶ وقد حدثنا احمد بن داؤد قال ثنا یعقوب بن حمید الخ سے تقریباً بارہ سطروں میں فریق ثالث کی دلیل ۳ پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مروان بن حکم کہتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ کے ساتھ ہم لوگ حج کو جارہے تھے تو اثنائے سفر حضرت علیؓ نے حج قران کا تلبیہ پڑھا تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ کیا آپ کو معلوم نہیں میں نے لوگوں سے منع کر دیا ہے حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میں آپ کے قول کیوجہ سے قول رسولؐ کو ترک نہیں کروں گا اور حضرت علیؓ نے حضرت عثمانؓ سے یہ بھی فرمایا ہے کہ یقیناً آپ کو خود معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج قران کی ترغیب دی ہے اب اس پر غور کیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ حضرت علیؓ نے قول رسولؐ کے ذریعہ سے حج قران کو ثابت فرمایا ہے اور حضرت عثمانؓ کی رائے پر نکیر بھی فرمائی ہے اور اگر قران افضل نہ ہوتا تو حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ کی رائے پر نکیر نہ فرماتے اور دونوں میں سے ہر ایک کو رائے و اجتہاد کا حق دیا گیا ہے لیکن اس مسئلہ میں حضرت علیؓ نے حضرت عثمانؓ کی رائے پر نکیر فرمائی ہے اور یہ اسلئے ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حج افراد و تمتع کے مقابلہ میں حج قران کی فضیلت معلوم ہو چکی ہے نیز حضرت ابن عباسؓ سے صاف لفظوں میں مروی ہے کہ حجۃ الوداع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج قران فرمایا تھا۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد چار مرتبہ عمرہ فرمایا

www.besturdubooks.net

ہے (۱) عمرۃ الجحفۃ یعنی مقام جحفہ سے احرام باندھ کر حدیبیہ پہونچ گئے (۲) عمرۃ القضاء (۳) عمرۃ الجعرانہ (۴) عمرۃ الحج یعنی حجۃ الوداع میں حج کے ساتھ عمرہ کو شامل فرمایا ہے تو معلوم ہوا کہ آپ نے حج قران فرمایا ہے۔

اشکال ۱ ص ۳۷۶ س ۲۸ فان قال قائل فکیف تقبلون هذا عن ابن عباس وقد رویتم عنه فی الفصل الاول ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمتع الخ سے ایک سطر کی عبارت میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت ابن عباس کی روایت سے حج قران کیسے ثابت ہو سکتا ہے جبکہ ماقبل میں فریق ثانی کی دلیل ۱ کے تحت حضرت ابن عباس کی پانچ روایات سے حج تمتع کو ثابت کیا جاچکا ہے۔

جواب ص ۳۷۶ س ۲۹ قیل له قد یجوز ان یکون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احرم فی بدء امرہ بعمرۃ فمضی فیها متمتعا بها ثم احرم بحجۃ قبل طوافه الخ سے تقریباً چھ سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً عمرہ کا احرام باندھ لیا تھا اور ارکان عمرہ ادا کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھ لیا تھا لہٰذا آپ شروع میں متمتع تھے اور آخر میں قارن بن گئے تھے اور حضرت ابن عباس نے پہلی روایت میں تمتع کا واقعہ بیان فرمایا اور دوسری روایت میں قران کا واقعہ بیان فرمایا ہے اور منکرین تمتع پر رد کرنے کیلئے تمتع کی روایت پیش کرتے ہیں اور حجۃ الوداع کی آخری حالت چونکہ حج قران کی تھی اسلئے افضلیت قران کو ثابت کرنے کیلئے حج قران کی روایت نقل فرماتے ہیں نیز حضرت عائشہ نے حضرت ابن عمر کو جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس عمرہ کو اپنے حج کے ساتھ ملایا ہے اس کے علاوہ مزید تین عمرے ہجرت کے بعد ادا فرمائے ہیں لہٰذا ان سب روایات

www.besturdubooks.net

سے واضح ہو جاتا ہے کہ آپؐ حجۃ الوداع میں شروع میں متمتع تھے اور آخر میں قارن بن گئے تھے۔

اشکال ۲

صفحہ ۳۷۷ فان قال قائل فکیف تقبلون مثل ھذا عن عائشۃ وقد رویتم عنھا فی اول ھذا الباب الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کیا جا رہا ہے کہ حضرت عائشہ سے قران کی روایت کیسے قبول کی جائے گی جبکہ فریق اول کے مدعیٰ کے موافق فصل اول میں حج افراد کے ثبوت میں حضرت عائشہ سے متعدد روایات ثابت ہو چکی ہیں اور فصل ثانی میں حج تمتع کے ثبوت میں بھی ان کی روایت گذر چکی ہے۔

جواب

صفحہ ۳۷۷ قیل لہ ذلک عندنا واللہ اعلم علیٰ نظیر ما صححنا علیہ حدیث ابن عباس الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح حضرت ابن عباس کی روایات میں تطبیق دی گئی تھی وہی حضرت عائشہ کی روایات میں بھی جاری ہو جائے گی کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اولاً صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا اور بعد میں الگ سے صرف حج کا احرام باندھا ہے ایسا نہیں ہے کہ شروع ہی میں دونوں کا احرام باندھ کر قارن بن گئے تھے بلکہ شروع میں متمتع تھے اور بعد میں ارکان عمرہ ادا کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھ کر قارن بن گئے تھے اور چونکہ حج کا احرام مستقل طور پر الگ سے باندھا ہے اسلئے اس کو افراد الحج کے الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے۔

عنوان ۷

اس عنوان کے تحت فریق ثالث کی دلیل ۱۲ اور ایک اشکال وجواب پیش کئے جائیں گے۔

دلیل ۱۲

صفحہ ۳۷۷ س ۱۳ وقد حدثنا احمد بن داؤد قال ثنا یعقوب بن حمید الخ سے تقریباً پندرہ سطروں میں فریق ثالث

www.besturdubooks.net

کی دلیل ہو پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جس سال حجاج بن یوسف نے مکۃ المکرمہ میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کا محاصرہ کیا تھا اس سال حضرت عبداللہ بن عمر مدینۃ المنورہ سے حج کے لئے روانہ ہوگئے تو متعلقین نے کہا کہ ان میں قتال کا خطرہ ہے ہم کو حج سے روک دیا جائے گا اس پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ الایۃ کہ اگر روک دیا جائے گا تو سنت رسول کے مطابق عمل کریں گے جیسا کہ آپؐ نے حدیبیہ میں کیا تھا یہ کہہ کر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اپنے اوپر عمرہ کو لازم کرلیا ہے پھر مقام ذوالحلیفہ میں جبل بیداء پر پہونچ گئے تو فرمایا کہ میں نے اپنے عمرہ کے ساتھ حج کو بھی واجب کرلیا ہے اور حج قران کا تلبیہ پڑھتے ہوئے مکۃ المکرمہ پہونچ کر ارکان عمرہ ادا کرکے احرام کی حالت میں مقیم ہوگئے اور یوم النحر میں حلق کرکے احرام کھول دیا رای

ان قد قضی ای رأی انہ قد قضی طواف الحج والعمرۃ بطوافہ الاول اس عبارت سے حضرت ابن عمرؓ کی رائے بیان کی جارہی ہے کہ ان کی رائے یہ تھی کہ قارن کا حج اور عمرہ دونوں کے لئے ایک طواف کرنا کافی ہے یہ محض ان کی رائے ہے جس سے بعض لوگوں نے قارن کے لئے طواف واحد پر استدلال کیا ہے اور آگے دلیل ۵ کے بعد ایک اشکال کا جواب جو چار وجوہ ترجیح کے ساتھ پیش کیا گیا ہے اسکی وجہ ۱ کے تحت حضرت جابر بن عبداللہ کی رائے اسی کے موافق آنے والی ہے اور حنفیہ کے نزدیک ایک طواف کافی نہیں بلکہ الگ الگ دو طواف لازم ہیں بہرحال حضرت ابن عمرؓ نے اس طرح حج قران کرنے کے بعد فرمایا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی طرح حج قران فرمایا ہے حضرت مصنفؒ نے حضرت ابن عمر کے اس مضمون کی روایت کو حضرت امام نافع کے طریق سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے اور مسلم شریف جلد ۱ صفحہ ۴۰۴ میں مزید تفصیل کے ساتھ پانچ روایات موجود ہیں۔

www.besturdubooks.net

اشکال ص ۳۷۷ س ۲۸ فان قال قائل فکیف تقبلون مثل ھذا عن ابن عمرؓ وقد روینم عنہ فیما تقدم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تمتع اس عبارت سے مذکورہ دلیل پر یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے حج قِران کرنے کی روایت کیسے قبول کی جائے گی جبکہ ماقبل میں حضرت ابن عمرؓ سے فریق ثانی کے دلائل کے تحت حج تمتع کے متعلق کئی روایتیں گذر چکی ہیں نیز عنوان ۵ کے تحت اشکال وجواب کے ذیل میں بھی تمتع سے متعلق کئی روایات گذر چکی ہیں تو پھر ان سے حج قِران کی روایت کیسے قبول کی جائے گی۔

جواب ص ۳۷۷ س ۲۹ نجوابنا لہ فی ذلک مثل جوابنا لہ فی حدیث ابن عباس و عائشۃ الخ سے نصف سطر میں یہ جواب دیا جارہا ہے کہ ماقبل میں حضرت ابن عباس اور حضرت عائشہ کی روایت کا جو جواب دیا جاچکا ہے وہی جواب یہاں بھی ہوگا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا حج ابتداءً حج تمتع تھا اور انتہاءً حج قِران ہوگیا تھا اسلئے کہ طواف عمرہ سے پہلے حج کا احرام باندھ لینے سے حج قِران ہوجاتا ہے۔

عنوان ۸ اس عنوان کے تحت فریق ثالث کی دلیل ۵ اور ایک اشکال وجواب پیش کئے جائیں گے۔

دلیل ۵ ص ۳۷۸ س ۱ وقد حدثنا فھد قال ثنا الحمانی الخ سے ڈیڑھ سطر میں یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ حضرت عمران بن حصین سے مروی ہے کہ انہوں نے خود حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے حج و عمرہ دونوں کو ملاکر حج قِران کا تلبیہ پڑھتے ہوئے سُنا ہے

اشکال ص ۳۷۸ س ۲ فان قال قائل فقد رویتم عن عمران ایضا فیما تقدم الخ سے ایک سطر کی عبارت میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ فریق ثانی کی دلیل ۲ سے قبل اشکال وجواب میں حضرت عمران بن حصین

کی روایت اس سلسلہ میں گذر چکی ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج تمتع فرمایا ہے تو پھر ان کی روایت حج قران کے بارے میں کیسے قبول کی جاسکتی ہے۔

جواب ص ۳۷۸ فجوابنا له فی ذلک مثل جوابنا فی حدیث ابن عباس اس عبارت سے مذکورہ اشکال کا یہ جواب دیا جا رہا ہے کہ جو جواب ہم نے حضرت ابن عباس کی روایت کا دیا تھا وہی جواب یہاں بھی ہوگا کہ آپ کے حج کی ابتدار تمتع کی تھی اور انتہار قران کی ہوگئی تھی

عنوان ۹ یہ ایک اہم ترین عنوان ہے اس عنوان کے تحت مسلسل تین دلیلیں یعنی دلیل ۶، ۷، ۸ اور دو اشکال وجواب پیش کئے جائیں گے

دلیل ۶ ص ۳۷۸ وقد حدثنا نصر بن مرزوق قال ثنا علی بن معبد قال ثنا اسماعیل بن جعفر الخ سے تقریباً ستائیس سطروں میں فریق ثالث کی دلیل ۶ پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت انس فرماتے ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج اور عمرہ دونوں کا تلبیہ پڑھا ہے تو بکر بن عبداللہ المزنی نے حضرت ابن عمرؓ سے جاکر حضرت انس کی روایت بیان کی ابن عمرؓ نے فرمایا کہ انس بھول گئے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا احرام باندھا تھا اور پھر بکر بن عبداللہ مزنی نے حضرت انس سے حضرت ابن عمر کا قول نقل کیا تو حضرت انس نے فرمایا کہ یہ لوگ ہم لوگوں کو بچے سمجھتے تھے اور حضرت انس اس بات کو تاحیات ذکر فرماتے رہے بہر حال یہ لوگ جو بھی چاہیں کہیں ہم نے تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے حج قران کا تلبیہ پڑھتے ہوئے سنا ہے اب دونوں کے اختلافی اقوال میں تطبیق یوں ہوگی کہ حضرت ابن عمر کے قول کا مطلب یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اولاً حج کا احرام باندھا ہے پھر اس کو فسخ کر کے عمرہ کا احرام باندھا اس کے بعد پھر حج کا احرام باندھا ہے تو حضرت ابن عمر کا قول حجۃ الوداع کے شروع

www.besturdubooks.net

کے حالات کے مطابق ہے اور حضرت انس کا قول اخیر کے حالات کے موافق ہے لہٰذا درحقیقت کوئی تعارض نہ ہوگا اور اس مناظرانہ روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت انس سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے پھر اس کے بعد حضرت انس فرماتے ہیں کہ حجۃ الوداع میں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ردیف رہا ہوں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج قران ہی کا تلبیہ پڑھا ہے اور اسی مضمون کی روایت کو حضرت انسؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے تو حضرت انسؓ سے کل بارہ سندوں کے ساتھ حج قران کی روایت نقل فرمائی ہے اور آخری روایت میں حضرت انس فرماتے ہیں کہ ہم حج کا تلبیہ پڑھتے ہوئے مکۃ المکرمہ پہونچ گئے تو آپ نے ہم لوگوں کو حج کو عمرہ سے بدل دینے کا حکم فرمایا اس کے بعد فرماتے رہے کہ اگر میں نے سوق ہدی نہیں کیا ہوتا تو میں بھی اپنے حج کو عمرہ سے بدل دیتا لیکن میں نے سوق ہدی کیا ہے اور حج اور عمرہ کو ملا کر قران کا احرام باندھ لیا ہے اور آپ کا یہ قول حج قران کے قول کی صحت پر دلیل ہے اور قائلین حج قران کے موافق ہے۔

دلیل ص۳۷۹ وقد حدثنا یونس الخ سے تقریباً سات سطروں میں فریق ثالث کی دلیل پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اجلہ صحابہ میں سے مزید تین صحابہ کرام کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حج قران فرمانے سے متعلق نقل کی جارہی ہے۔

صحابی ۱ حضرت ام سلمہ کی روایت ہے اسمیں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اے آل محمدؐ تم لوگ عمرہ کو حج میں داخل کرکے احرام باندھ لو۔

صحابی ۲ حضرت ابوطلحہ انصاری کی روایت ہے ان کی روایت میں صاف الفاظ میں حج قران کا ذکر ہے۔

صحابی ۳ حضرت سراقہ بن مالک کی مرفوع روایت ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

www.besturdubooks.net

سے فرماتے ہوئے سُنا ہے دخلت العمرة فی الحج الی یوم القیامہ میں نے عمرہ کو حج میں قیامت تک کیلئے داخل کر دیا ہے اور آپؐ نے اپنا حج حج قران فرمایا ہے۔

دلیل ۹ نظر طحاوی ص ۳۷۹/۹۷ فقد اختلفوا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی احرامہ فی حجۃ الوداع ما کان فقالوا ما ..... وبینا تنازعوا فی ذلک علی ما قد ذکرنا الخ سے تقریبا اڑتیس ۳۸ سطروں میں قائلین قران کی دلیل ۹ نظر طحاوی کے تحت پیش کی جارہی ہے اور ہم اس دلیل کو دو طریقہ سے پیش کریں گے۔

طریقہ ۱ درحقیقت حجۃ الوداع میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا حج حج قران تھا اور صحابہ کی روایات اور علماء کی آراء میں آپ صلے اللہ علیہ وسلم کے احرام کے بارے میں جو اختلاف اور تعارض واقع ہوا ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج افراد اور حج تمتع اور حج قران میں سے کونسا حج فرمایا ہے۔ آخر یہ اختلاف وتعارض کہاں سے آیا ہے تو اس پر غور کرنے کیلئے موضوع سے متعلق تمام روایات کو جمع کرکے دیکھا تو اختلاف کی وجہ یہ ثابت ہوجاتی ہے کہ جن لوگوں نے مفرد بالحج کی روایات نقل کی ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ مستقل طور پر صرف حج کا احرام باندھا ہے اس سے قبل عمرہ کا احرام نہیں باندھا تھا جو لوگ حج تمتع کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ پہلے عمرہ کا احرام باندھ لیا تھا اور ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد حج کا احرام باندھا ہے اور جو لوگ حج قران کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ عمرہ کا جو احرام پہلے باندھ رکھا تھا اسکے بعد ارکان عمرہ ادا کرنے سے قبل حج کا احرام باندھ لیا تھا چنانچہ حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عمرؓ دونوں فرماتے ہیں کہ اوّل احرام میں مفرد بالحج تھے اور دونوں کہتے ہیں کہ مسجد ذوالحلیفہ سے باہر نکلنے کے بعد احرام باندھا ہے مگر حضرت

www.besturdubooks.net

جابر کہتے ہیں کہ جبل بیداء پر چڑھکر احرام باندھا تھا اور حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ مسجد کے پاس احرام باندھا تھا اور ماقبل میں باب الاھلال من این ینبغی کے تحت حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا مسجد ذوالحلیفہ کے اندر احرام باندھنا مختلف دلائل سے ثابت کیا جا چکا ہے نیز ترمذی شریف اور ابوداؤد شریف کی روایت بھی حضرت ابن عباس سے اس کے متعلق وہاں نقل کی جا چکی ہے۔ اب یہ ممکن ہے کہ جن لوگوں نے حج قران کی روایات نقل فرمائی ہیں انہوں نے مسجد ذوالحلیفہ کے اندر عمرہ کا تلبیہ سنا ہے اور مسجد سے باہر نکلنے کے بعد پھر حج کا تلبیہ بھی سن لیا ہے اور ایسی صورت میں حج قران ہو جاتا ہے اسلئے انہوں نے قران کی روایت نقل فرمائی ہے اور جن لوگوں نے مسجد ذوالحلیفہ سے باہر صرف حج کا تلبیہ سنا ہے اس سے پہلے عمرہ کا تلبیہ نہیں سنا انہوں نے سمجھا کہ صرف حج کا ہی احرام باندھا ہے چنانچہ افراد الحج کی روایت نقل فرمائی اور جن لوگوں نے تمتع کی روایت نقل کر کے اس کے خلاف روایت نقل نہیں کی ہے انہوں نے صرف مسجد کے اندر عمرہ کا تلبیہ سن لیا تھا اور چونکہ مجمع کثیر تھا اسلئے راستہ میں دوبارہ تلبیہ سننے کا موقع نہیں مل سکا اور مکۃ المکرمہ پہونچ کر ارکان عمرہ ادا کر لینے کے بعد حج کا تلبیہ سنا ہے انہوں نے یہ سمجھا کہ حج تمتع کا احرام باندھا ہے اور جن لوگوں نے مسجد ذوالحلیفہ سے باہر مسجد کے پاس یا جبل بیداء پر حج کا تلبیہ سن لیا تھا اور پھر تلبیہ سننے کا کوئی موقع راستہ میں نہیں مل پایا اور مکۃ المکرمہ پہونچ کر ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد جب حج کیلئے روانہ ہوئے اس وقت پھر حج کا تلبیہ دوبارہ سنا ہے ان کے خیال کے مطابق از اوّل تا آخر حج کا تلبیہ پڑھا ہے تو انہوں نے یہ سمجھا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج افراد ہی فرمایا ہے۔ حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے بلکہ مختلف مراحل کے بعد آپ صلے اللہ علیہ وسلم کا حج حج قران بن گیا تھا۔

طریقہ ۲ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے تمام افعال حج پر غور کرنے سے ہم کو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے حج قران فرمایا تھا مثلاً مکۃ المکرمہ پہونچنے کے بعد آپ نے ان لوگوں کو ارکان عمرہ ادا کر کے احرام کھول دینے کا حکم فرمایا تھا جنہوں نے سوق ہدی نہیں کیا ہے اور جن لوگوں نے سوق ھدی کیا ہے ان کو احرام کھولنے سے منع فرمایا اور وہ لوگ یوم النحر میں حلق کے بعد احرام کھول دیں گے اور ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا کہ جو حکم مجھ کو بذریعہ وحی بعد میں معلوم ہوا ہے اگر یہی پہلے سے معلوم ہو جاتا تو میں بھی صرف عمرہ کا احرام باندھ لیتا یہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے حالانکہ ان سے حج افراد کی روایت بھی مروی ہے نیز اگر حضور صلے اللہ علیہ وسلم صرف مفرد بالحج ہوتے تو ہدی اور قربانی صرف نفلی ہوتی اور نفلی ہدی ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھولنے کو مانع نہیں ہوتی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم بھی ان لوگوں کی طرح ہو جاتا جنہوں نے سوق ہدی نہیں کیا ہے لہٰذا متمتع ہونے سے خارج نہ ہوں گے اور ہدی کے جانور تمتع کے ہونگے اور متمتع کی سیاقت ھدی مانع احلال ہوتی ہے ؕ الا انہ ی الخ سے یہ کہا جارہا ہے۔ یہ ایسا ہے کہ جب کوئی شخص تمتع کے ارادہ سے نکلے تو احرام کے بعد ارکان عمرہ ادا کر کے احرام کھول دے گا لیکن اگر تمتع کی ہدی ساتھ لایا ہے تو یوم النحر تک احرام کھولنا جائز نہیں ہے اور اگر ہدی ساتھ لایا ہے مگر وہ دم تمتع یا دم قران کی غرض سے نہیں لایا ہے بلکہ نفلی اور تطوع کی غرض سے ہے تو ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھولنا ممنوع نہیں ہے اب اس تقریر سے واضح ہو چکا ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کیلئے جب سوق ہدی احرام کھولنے سے مانع ہو گیا ہے تو اس سے یہ بھی ثابت ہو چکا کہ آپ کے ساتھ ہدی کے جو جانور تھے وہ نفلی نہیں تھے بلکہ دم تمتع یا دم قران کے تھے اسلئے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو مفرد بالحج کہنا درست نہ ہوگا اسکی تائید حضرت حفصہ

www.besturdubooks.net

کی روایت سے بھی ہو جاتی ہے کہ ان کے سوال پر آپ نے جواب دیا کہ میں سوق ہدی کیوجہ سے احرام نہیں کھول رہا ہوں اور جوں سے حفاظت کے لئے میں نے اپنے سر میں تلبید کر دی ہے یوم النحر تک احرام ہی کی حالت میں رہنا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ ہدی اس عمرہ کی وجہ سے لائی گئی تھی جس سے حج قران یا حج تمتع کا ارادہ فرمایا تھا اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم اور حضرت حفصہ کی یہ گفتگو لازماً مکۃ المکرمہ میں ہوئی ہے مگر اسمیں احتمال باقی ہے کہ یہ گفتگو طواف عمرہ ادا کرنے کے بعد ہوئی تھی یا اس سے قبل تو اگر طواف عمرہ کے بعد ہوئی اور اسکے بعد حج کا احرام باندھا ہے تو آپ کا حج، حج تمتع تھا اور اگر طواف عمرہ سے قبل ہوئی تھی اور طواف عمرہ ادا کرنے سے قبل حج کا احرام باندھ لیا تھا تو آپ کا حج حج قران تھا اور جب روایات میں اس طرح دو احتمال موجود ہیں تو ایسی صورت میں ایسی شکل اختیار کرنے کا حکم ہے کہ جس سے تمام روایات متفق ہو جائیں اور ایسی شکل اختیار کرنا درست نہیں ہے کہ جس سے روایات کا تعارض باقی رہ جائے اور حج قران تسلیم کرنے سے تعارض باقی نہیں رہتا بلکہ تمام روایات متفق ہو جاتی ہیں چنانچہ حضرت علی حضرت ابن عباس حضرت عمران بن حصین حضرت عائشہ سے حج تمتع کی روایت مروی ہے اور انھیں حضرات سے حج قران کی روایت بھی مروی ہے اب اگر اس قول کو مان لیا جائے جسمیں آپ کا مکۃ المکرمہ پہونچ کر حج کا احرام باندھنا ثابت ہے اور راستہ میں وادی عقیق میں احرام کی روایت کو ترک کر دیں اور مکہ مکرمہ میں طواف عمرہ سے قبل احرام بالحج کو تسلیم کرلیں تو دونوں قسم کی روایات متفق ہو جائیں گی اور آپ کا حج کے احرام سے قبل متمتع ہونا اور حج کے احرام کے بعد قارن ہونا ثابت ہو جائے گا اب دونوں قسم کی روایات میں کوئی تعارض باقی نہیں رہے گا اور اگر طواف عمرہ کے بعد حج کا احرام تسلیم کیا جائے تو آپ صرف متمتع ہوں گے قارن نہ ہوں گے اور روایات کا تعارض

www.besturdubooks.net

بھی بحالہ باقی رہ جائے گا اسلئے ہم نے طواف عمرہ سے قبل احرام بالحج کو تسلیم کیا ہے تاکہ ایک حالت میں متمتع اور دوسری حالت میں قارن ہونا ثابت ہوجائے اور روایات کا تعارض بھی ختم ہوجائے اور اگر مسجد ذوالحلیفہ میں عمرہ کا احرام باندھا ہے اور مسجد سے باہر تشریف لانے کے بعد مقام ذوالحلیفہ میں یا راستہ میں مثلاً وادیٔ عقیق پہونچنے کے بعد حج کا احرام باندھ لیا ہے تو ایسی صورت میں حج کے احرام سے قبل متمتع اور حج کے احرام کے بعد مکۃ المکرمہ پہونچنے سے قبل ہی قارن تسلیم کئے جائیں گے اور اس توجیہ سے بھی روایات کا تعارض باقی نہیں رہیگا۔

اشکال

ص ۳۸۰ س ۱۸ فقال قائل ممن کرہ القران والتمتع لمن استحبھا اعتللتم علینا الخ سے تقریباً چھ سطروں میں اشکال پیش کیا جارہا ہے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ جو لوگ حج قران اور حج تمتع کو مکروہ سمجھتے ہیں اور صرف حج افراد ہی کو جائز اور افضل سمجھتے ہیں وہ لوگ حج قران اور حج تمتع کے استحباب کے قائلین سے کہتے ہیں کہ تم جو آیت کریمہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیۃ کے ذریعہ سے حج تمتع کی اباحت ثابت کرتے ہو وہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس سے وہ تمتع مراد نہیں ہے جس کو تم ثابت کرتے ہو بلکہ اس سے وہ تمتع مراد ہے جسمیں حضرت عبداللہ بن زبیر نے قسم کھاکر فرمایا کہ آیت کریمہ میں وہ تمتع مراد نہیں ہے جو تم کرتے ہو بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص حج کے لئے روانہ ہوجائے پھر راستہ میں دشمن یا مرض یا کسی اور عذر کی وجہ سے رکاوٹ پیش آجائے اور اسی حالت میں موسم حج گذر جائے پھر اس کے بعد مکۃ المکرمہ پہونچ کر ارکان عمرہ ادا کرکے احرام کھول دیا جائے اسکی مزید وضاحت یہ ہے کہ تمتع کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) اشہر حج میں حج سے پہلے عمرہ کیا جائے اور ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھول کر مقیم ہوجائے اور پھر اسی سفر میں حج کیا جائے

www.besturdubooks.net

(۲) حج قران اس کو تمتع اسلئے کہا جاتا ہے کہ یہ ایک سفر میں دو فائدہ اٹھالینا ہے اور قران اسلئے کہتے ہیں کہ ایک سفر میں دونوں کے ارکان ادا کرلئے جاتے ہیں اور ایک ہی ساتھ دونوں کا احرام کھول دیا جاتا ہے۔

(۳) حج کا احرام باندھ لیا جائے پھر اسکو فسخ کرکے عمرہ کا احرام باندھ لیا جائے یہ جمہور علماء کے نزدیک مکروہ تحریمی اور ناجائز ہے۔ اور اس میں اگر اسی سال حج کا موقع مل جائے تو دوبارہ احرام باندھ کر حج کر لیا جائے اور فسخ حج کی وجہ سے ایک دم بطور جرمانہ ادا کردیا جائے

(۴) حج کا احرام باندھ کر روانہ ہوجائے اور راستے میں دشمن یا مرض کی وجہ یا کسی اور اہم عذر کیوجہ سے رکاوٹ پیش آجائے یہاں تک کہ موسم حج گذر جائے اور اس کے بعد مکۃ المکرمہ پہونچ کر اس حج کے احرام کی حالت میں ارکان عمرہ ادا کرلیا جائے تو اس نے حج کے احرام سے عمرہ کا فائدہ اٹھالیا ہے اسلئے اس کو تمتع کہتے ہیں پھر آئندہ سال دوبارہ حج کرلیا جائے اسی کو حضرت عبداللہ بن زبیر آیت کریمہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیہ کا مصداق تبلار ہے ہیں ؛ کما فی نخب الافکار قلمی بوسیدہ ص ۱۰۶/۶۷

جواب ص ۳۸۰/۲۲ قیل لھم لئن وجب ان یکون تاویلھا کذالک لقول ابن الزبیر فان تاویلھا احری ان لایکون کذالک

اِنہ سے تقریباً ساڑھے بائیس سطروں میں جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر آیت کریمہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیہ کی تاویل وہی ہے جو حضرت ابن الزبیرؓ نے تبلائی ہے تو ایسی تاویل نہ ہونا زیادہ بہتر اور اولیٰ ہوگا اور حضرت عبداللہ ابن زبیر کی تاویل کے صحیح نہ ہونے اور آیت کریمہ میں اسی مشہور تمتع کے مراد ہونے پر جسمیں عمرہ کا احرام مقدم ہوتا ہے چار وجوہ ترجیح پیش کی جارہی ہیں۔

وجہ ۱ حضرت علی سے ایک شخص نے کہا کہ میں نے حج کا احرام باندھ

لیا ہے تو کیا اس کے بعد عمرہ کو حج کے ساتھ ملا سکتا ہوں تو حضرت علی نے فرمایا کہ اسطرح جائز نہیں ہے بلکہ اگر پہلے عمرہ کا احرام باندھ لیا ہوتا .... تو بعد میں حج کا احرام باندھ لیتے تو صحیح اور درست ہوتا نیز جب حضرت عثمان نے تمتع سے لوگوں کو منع فرمایا تو حضرت علی نے حضرت عثمان سے یہ کہہ کر حج و عمرہ دونوں کا احرام باندھ لیا کہ اس معاملہ میں ہم میں سب سے افضل یعنی حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا اتباع زیادہ اہم ہے اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرہ دونوں کا احرام باندھ لیا تھا نیز حضرت جابر فرماتے ہیں کہ اگر میں حج و عمرہ دونوں کا احرام باندھ لیتا تو دونوں کیلئے ایک طواف کرتا اور دونوں کیلئے ایک طواف کی بات حضرت جابر کی اپنی رائے ہے اور یہی حضرت عبداللہ بن عمر کی بھی رائے ہے جو ماقبل میں فریق ثالث کی دلیل ۲ کے تحت گذر چکی ہے۔ اس کے بعد حضرت امام طحاوی فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن زبیر کی تاویل میں حج کا احرام مقدم ہے اور اس کو فسخ کرکے بعد میں عمرہ کا حکم ہے اور حضرت علیؓ اور حضرت جابرؓ کی تاویل میں عمرہ کا احرام مقدم ہے اور حج کا احرام مؤخر ہے نیز فسخ حج بھی لازم نہیں آتا اور حضرت عبداللہ بن زبیر کی تاویل سے حضرت علیؓ اور حضرت جابرؓ کی تاویل زیادہ اولیٰ اور بہتر ہو گی۔

وجہ ۲ آیت کریمہ میں ھدی میسر نہ ہونے کی صورت میں تمتع کرنے والے پر ایام حج میں تین روزہ رکھنے کا حکم ہے اور حج کے فوت ہو جانے کے بعد روزہ رکھنے کا حکم کسی کے نزدیک بھی صحیح نہیں ہے اور سات روزہ تکمیل حج کے بعد وطن لوٹنے پر رکھنے کا حکم ہے اور آیت کریمہ میں متمتع پر تین روزہ ایام حج میں اور سات روزہ حج سے فراغت کے بعد وطن لوٹ جانے پر رکھنے کا حکم ہے اور تمتع سے وہی مراد لیا جائے جو حضرت عبداللہ بن زبیرؓ فرماتے ہیں تو پھر اس میں روزہ رکھنے کا وقت

www.besturdubooks.net

کیا ہوگا اسلئے ان کی تاویل معتبر نہ ہوگی

وجہ ۳ آیت کریمہ میں دم تمتع اور صوم تمتع کا جو حکم بیان کیا گیا ہے وہ آفاقی کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، مکہ والے اس سے مستثنیٰ ہیں اور حج کا احرام باندھ لینے کے بعد اگر حج فوت ہوجاتا ہے تو اس میں وجوب قضاء اور وجوب دم وغیرہ تمام امور میں آفاقی اور مکی دونوں کا حکم سب کے نزدیک یکساں ہے اور آیت کریمہ میں اس کے برخلاف صرف آفاقی پر دم تمتع اور صوم تمتع لازم ہونے کا ذکر ہے۔ ارشاد الٰہی ہے ذلک لمن لم یکن اھلہ حاضری المسجد الحرام الآیۃ ! لہٰذا اگر حضرت عبد اللہ بن زبیر کی تاویل کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو آیت کریمہ کا معنیٰ ہی غلط ہوجائے گا

وجہ ۴ حضرت عبد اللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ اہل جاہلیت میں اشہر الحج میں عمرہ کرنے کو افجر الفجور سمجھا جاتا تھا اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے چار ذی الحجہ کی صبح کو مکۃ المکرمۃ پہونچ کر لوگوں میں اعلان کروادیا کہ اپنے حج کو عمرہ قرار دیکر ارکان عمرہ ادا کرکے احرام کھولدیں اور حج کو فسخ کرکے عمرہ کا حکم اسلئے فرمایا ہے تاکہ جاہلیت میں جس کو کراہت اور ممنوع سمجھا جاتا تھا اسکے خلاف حکم واضح ہوجائے اور لوگوں کو یہ معلوم ہوجائے کہ اشہر الحج میں عمرہ کرنا بلاشبہ جائز اور مباح ہے اور صحابہ نے جو حج کا احرام فسخ کرکے عمرہ کیا ہے اور یوم الترویہ میں حج کا احرام باندھ کر حج ادا کیا ہے یہ تمتع ہی کی شکل ہے اور حضرت عبد اللہ بن زبیر کی تاویل ان سب کے خلاف ہے اور مذکورہ تمام وجوہات سے حضرت ابن زبیر کی تاویل کا مرجوح ہونا اور تمتع کی مشہور شکل ہی مراد ہونا واضح ہوچکا ہے۔

حلِّ عبارت حضرت ابن عباس کی روایت وکانوا یسمون المحرم صفر ویقولون اذا برأ الدبر وعفا الاثر وانسلخ صفر حلت العمرۃ الحدیث۔ ذوالقعدہ ذوالحجہ اور محرم یہ تینوں پے درپے

اور مسلسل اشہر حرم میں سے ہیں تو جاہلیت کے لوگوں نے اپنی سہولت کے لئے ماہ محرم کا نام ماہ صفر رکھ لیا تھا اور ماہ محرم کو ماہ صفر میں منتقل کر دیا تھا تاکہ اشہر حرم مسلسل نہ رہے بلکہ درمیان میں ماہ حلال بھی شامل ہو جائے۔

برأ الدبر دَبَر جانوروں کے گردن میں جو باربرداری کی وجہ سے زخم ہو جاتا ہے اس کو کہا جاتا ہے یعنی اشہر الحج گذر جانے کے بعد جب جانوروں کے گردن کا زخم بھی خشک ہو جائے تب عمرہ کیا جائے۔ عفا الاثر یعنی اثر مٹ جائے انسلخ صفر یعنی ماہ صفر گذر جائے اس کے بعد عمرہ کیا جائے اور پہلا صفر سے ماہ محرم مراد ہے کہ زمانہ اسلام سے قبل لوگ بعض مہینے کو اپنی جگہ سے ہٹا کر دوسرے مہینے کی جگہ پر نام زد کر دیا کرتے تھے اور اسی کو قرآن کریم میں انما النسئ زیادۃ فی الکفر الآیہ میں تبلایا ہے اور نسئ کے معنی مہینے کو اپنی جگہ سے ہٹا کے دوسری جگہ نام زد کر دینے کے ہیں۔

اشکال

ص ۳۸۱ / ۱۸ فان قال قائل فقد ثبت بهذا عن ابن عباس ان احرام رسول الله صلی الله علیه وسلم انما کان بحجة مفردة فقد خالف هذا ما روينا عنه من تمتع رسول الله صلی الله علیه وسلم وقرانه الخ اس عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جا رہا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس کی مذکورہ روایت سے واضح ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج افراد کا احرام باندھا تھا لہٰذا یہ روایت ان کی ان روایات کے مخالف ہو گی جنہیں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا حج تمتع یا حج قران کرنا ثابت ہے

جواب

ص ۳۸۱ / ۱۹ قيل له ما في هذا خلاف لذلک لانه قد يجوز ان يكون احرامه اولاً كان بحجة حتى قدم مكة ففسخ ذلك بعمرة الخ سے تقریباً چھ سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایات مختلف ہونے کی وجہ سے کوئی تعارض باقی نہیں رہتا جیسا کہ ماقبل میں حضرت ابن عباس

www.besturdubooks.net

حضرت عائشہ حضرت ابن عمر حضرت عمران بن حصین کی روایات کی تطبیق گذر چکی ہے اسی طرح یہاں پر بھی حضرت ابن عباس کی روایات میں تطبیق ثابت ہو جائے گی کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اولاً حج کا احرام باندھا تھا پھر حج کا احرام فسخ کر کے عمرہ کا احرام باندھ لیا تھا اور اسوقت فسخ الحج الی العمرۃ جائز تھا۔ پھر ارکان عمرہ ادا کرنے سے قبل حج کا احرام باندھ کر قارن بن گئے تھے اب روایات میں کوئی تعارض باقی نہیں رہے گا (التامت علی ان القران الخ) یعنی ایسے قران کا قصد کرنا جس سے قبل افراد اور تمتع کا احرام ثابت ہو چکا ہے۔ آگے آپ کا قول نقل کیا جا رہا ہے کہ اگر سوق ہدی نہ کیا ہوتا تو سب لوگوں کی طرح احرام کھول دیتا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کے ہدی کے جانور ہدی تطوع نہیں تھے بلکہ دم تمتع اور دم قران کے ہدی تھے اسلئے کہ دم تطوع مانع احلال نہیں ہے اب مذکورہ تفصیل سے چھ باتیں معلوم ہوگئیں۔ (۱) اشہر الحج میں عمرہ کرنا جائز ہے (۲) حجۃ الوداع کے موقعہ پر حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا احرام، حج افراد حج تمتع، حج قران تینوں پر یکے بعد دیگرے شامل رہا ہے (۳) نتیجہ میں آپ کا حج حج قران تھا (۴) تمتع اور قران کی وجہ سے دم واجب ہوتا ہے (۵) دم تمتع کا جانور ساتھ لانے کی وجہ سے ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھولنا جائز نہیں (۶) دم تطوع کے جانور کا ساتھ لانا مانع احلال نہیں ہے

عنوان ۱۰
دم تمتع اور دم قران

ص ۳۸۱ / ۲۵ س ولما ثبت بما وصفنا اباحۃ العمرۃ فی اشھر الحج ارد نا ان ننظر ھل الھدی الواجب فی القران کان نقصان دخل العمرۃ او الحجۃ اذا قرنتا ام لا فرأینا ذلک الھدی یوکل منہ الخ سے باب کے اخیر تک دم تمتع اور دم قران کا حکم بیان کیا جا رہا ہے کہ کیا یہ دونوں دم حج یا عمرہ میں کسی نقصان کی تلافی کیلئے لازم ہوتے ہیں یا شکرانہ تو یہ بات سب کو معلوم ہے کہ تلافی نقصان کیلئے جو دم واجب ہوتا ہے

اس کا گوشت کھانا حاجی کے لئے جائز نہیں اور دم شکر کا گوشت کھانا حاجی کیلئے حلال ہے اور اس سلسلہ میں حضرت جابرؓ سے ایک طویل روایت مروی ہے اس کا ایک ٹکڑا یہ ہے کہ جو جانور حضور صلے اللہ علیہ وسلم ساتھ لائے تھے اور حضرت علیؓ یمن سے جو لائے تھے وہ کل سو بدنے تھے اور ان میں سے ۶۳ جانوروں کو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے ذبح کیا ہے اور ۳۷ جانوروں کو حضرت علی نے ذبح فرمایا اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ہدی میں حضرت علی بھی شریک ہو گئے اور ہر ایک جانور میں سے ایک ایک بوٹی لے کر ایک دیگ پکائی گئی اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی نے اسمیں گوشت تناول فرمایا اور شوربا بھی پی لیا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ دم تمتع اور دم قران کا گوشت کھانا جائز ہے اور نقصان کی تلافی اور ارتکاب جرم کیوجہ سے جو دم واجب ہوتا ہے اس کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے لہٰذا دم تمتع اور دم قران تلافی نقصان کی غرض سے نہیں ہے بلکہ شکرانہ ہے اس تفصیل سے چار باتیں معلوم ہو گئیں (۱) دم تمتع اور دم قران تلافی نقصان کیلئے نہیں بلکہ دم شکرانہ ہے (۲) دم تمتع اور دم قران میں سے کھانا جائز ہے اور دم جرمانہ میں سے کھانا حلال نہیں (۳) حج تمتع اور حج قران مکروہ نہیں بلکہ افراد کے مقابلہ میں افضل ہیں (۴) حجت کی دو قسمیں ۱۔ حجت قاطعہ جس کے خلاف فریق مخالف کو اعتراض کی گنجائش نہ ہو (۲) حجت اقناعیہ جس پر اعتراض کی گنجائش ہو سکتی ہے حضرت مصنفؒ حضرت جابرؓ کی روایت کو قائلین تمتع و قران کیلئے حجت قاطعہ قرار دے رہے ہیں

عنوان ۱۱

حج قران کی افضلیت پر فریق ثالث کی دلیل نظر طحاوی

ص ۳۸۲ / ۸
ثم الکلام
بعد ذلک

بین الذین جوزوا التمتع والقران فی تفضیل بعضھم القران علی التمتع

سے باب کے آخر تک نظر طحاوی کے تحت قائلین فضیلت قران کی طرف سے دلیل ۹ پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جو لوگ حج تمتع اور حج قران کو حج افراد سے افضل کہتے ہیں ان میں یہ اختلاف ہوگیا ہے کہ تمتع افضل ہے یا قران تو یہ بات سب کو معلوم ہے کہ حج بہر حال عمرہ سے افضل ہے اور سفر حج میں اصل مقصد حج ہوتا ہے عمرہ اسکے تابع ہوتا ہے اور قران میں اصل کے احرام میں تعجیل پائی جاتی ہے اور تمتع میں اصل کے احرام میں تاخیر ہوجاتی ہے اور تابع کا احرام مقدم ہوجاتا ہے جسمیں احرام بالحج میں تاخیر نہ ہو وہ افضل اور اولیٰ ہوگا وہ حج قران ہے لہٰذا حج قران ہی افضل ہوگا نیز حضرت علی آیت کریمہ واتموا الحج والعمرۃ للہ الآیہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اپنے گھر سے حج اور عمرہ دونوں کا احرام ایک ساتھ باندھ لیا جائے لہٰذا ان دونوں وجوہ ترجیح سے قران کی افضلیت مسلم ہوگی اور یہی ہمارے علمائے ثلٰثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے ۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ شبیر احمد عفا اللہ عنہ ۲۲ ذی الحجہ

باب الهدی یساق لمتعۃ او قران هل یرکب ام لا

اس باب کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں (۱) ھدی کے جانور کا دودھ پینا کیسا ہے (۲) ھدی کے جانور پر سوار ہونا کیسا ہے

مسئلہ ھدی کے جانور کا دودھ

ہدی کے جانور کا دودھ پینا جائز ہے یا نہیں اس سلسلہ میں علماء کے دو مذہب ہیں۔

مذہب ۱

حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ھدی کے جانور کا دودھ پینا مطلقاً جائز ہے مگر اس کے بچہ کو پہلے پلانا ضروری ہے کما فی المغنی لابن قدامہ ص ۴۸۷ ج ۳

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ امام مالکؒ کے نزدیک ہدی کے جانور کا دودھ پینا جائز نہیں ہے بلکہ اس کے تھن میں پانی چھڑک دیا جائے کما فی الہدایہ ص۲۸۲ ج۱ وعمدۃ القاری ص۳۰ ج۱۰ لہٰذا اگر دودھ پی لیتا ہے تو دودھ دوھنے کی وجہ سے جو اس میں کمی آئے گی اس کا تاوان دینا لازم ہے البتہ امام مالک کے نزدیک تاوان لازم نہیں ہے۔

مسئلہ ہدی پر سوار ہونا ۲

یہی مسئلہ یہاں پر زیر غور ہے اور اسی کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے کہ ہدی کے جانور پر سوار ہونا کیسا ہے تو اس سلسلہ میں نخب الافکار قلمی ص۵ ج۱۱ عمدۃ القاری ص۲۹ ج۱۰ اوجز المسالک ص۵۳۲ ج۳ معارف السنن ص۲۷ ج۶ نیل الاوطار ص۳۳۳ ج۴ بدایۃ المجتہد ص۳۷۸ ج۱ المغنی ص۲۸۶ ج۳ نووی ص۲۶ ج۱ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں اور علامہ بدرالدین عینی نے عمدۃ القاری ص۲۹ ج۱۰ میں چھ اقوال نقل فرمائے ہیں جن سے ہم تعارض نہیں کریں گے

مذہب ۱ حضرت امام احمد بن حنبلؒ امام اسحٰق بن راہویہؒ اصحاب ظواہر کے نزدیک مطلقاً سوار ہونا جائز ہے کہ ضرورت اور عدم ضرورت دونوں صورتوں میں ہدی کے جانور پر سوار ہونا جائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ان الرجل اذا ساق بدنۃ لمتعۃ اوغیر ذلک ان لہ ان یرکبھا الخ کے مصداق ہیں مگر حضرت امام احمد بن حنبل کی طرف اس قول کو منسوب کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا اسلئے کہ ان کے مسلک کی مشہور کتاب المغنی لابن قدامہ میں امام احمد کا مسلک یہی نقل کیا گیا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے سوار ہونا جائز ہو سکتا ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ امام شافعیؒ حسن بصریؒ عطاء بن ابی رباحؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک بلا

ضرورت ہدی کے جانور پر سوار ہونا جائز نہیں ہے البتہ ضرورت کی وجہ سے سوار ہوسکتا ہے نیز حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک معمولی ضرورت سے سوار ہونا جائز نہیں ہے بلکہ اضطراری ضرورت میں سوار ہونا جائز ہوسکتا ہے لہٰذا اگر بلا ضرورت شدیدہ کے سوار ہوجائے اور اس کی وجہ سے جانور تھک جائے یا اسمیں کچھ کمی آجائے تو کمی کی تلافی کا تاوان لازم ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جنہیں اس کا ذکر ہے کہ ایک شخص ہدی کے جانور کو ہنکاتا ہوا لے جارہا تھا اور خود پیدل چل رہا تھا حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے دیکھ کر فرمایا کہ سوار ہوجاؤ تو اس آدمی نے جواب دیا کہ یارسول اللہ یہ ہدی کا جانور ہے آپ نے فرمایا تیرا ناس ہو سوار ہوجا اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنف رح نے تین صحابہ کرام سے ۹ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱۔ حضرت ابوہریرہؓ سے ۶ سندوں کے ساتھ

صحابی ۲۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ

صحابی ۳۔ حضرت انسؓ سے دو سندوں کے ساتھ

ان روایات میں ارکبھا ویلک۔ اور ویحک کے الفاظ آئے ہیں یہ الفاظ ہلاکت کی بد دُعاء کے لئے استعمال ہوتے ہیں اور کبھی کبھی مخاطب کو کسی کام پر ابھارنے اور ترغیب دینے کے موقع پر بطور ملامت بھی استعمال ہوتے ہیں اور یہاں پر ملامت ہی کے لئے استعمال ہوئے ہیں اور اسی مضمون کی روایت ابو داؤد شریف صـ۲۴۵ جـ۱ میں حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے اور ترمذی شریف صـ۱۸۱ جـ۱ میں حضرت انسؓ سے مروی ہے

جواب صـ۳۸۲ س۲۹ فقالوا انما کان ھذا من النبی صلی اللہ علیہ وسلم

لینزیہ آہ من الرجل فامرہ بما امرہ بہ لذلک وھکذا نقول نحن لا باس برکوبھا فی حال الضرورۃ ولا یجوز فی حال الوجود الخ سے تقریبا سولہ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جو سوار ہونے کی ترغیب دی ہے وہ اس مشقت اور ضرورت کی وجہ سے ہے جو اس شخص سے ظاہر ہو رہی تھی اور حالت ضرورت میں ہم بھی سوار ہونے کو جائز کہتے ہیں البتہ حالت غیر ضرورت میں نا جائز کہتے ہیں لہٰذا ہم مزید وضاحت کیلئے تمام روایات کو جمع کر کے دیکھتے ہیں کہ آخر حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے کس بنا پر سوار ہونے کی ترغیب دی ہے تو اسمیں دو احتمال ہیں (۱) ضرورت اور مشقت کی وجہ سے حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکی اجازت دی ہے (۲) ضرورت اور بلا ضرورت دونوں حالتوں میں عام اجازت دی ہے اب جب دو احتمال ہمارے سامنے ہیں تو ہم کو موضوع کی تمام روایات کو جمع کر کے دیکھنے کی ضرورت ہے چنانچہ ہم کو حضرت انسؓ، حضرت جابرؓ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایات مل گئیں جنمیں فکانہ رای بہ جھدا فقال ارکبھا اور ارکبوا الھدی بالمعروف حتی تجدوا ظھرا اور ارکبھا بالمعروف اذا الجئت الیھا حتی تجد ظھرا وغیرہ الفاظ آئے ہیں اور ان تمام روایات میں ھدی کے جانور پر سواری کیلئے ضرورت اور مشقت کی قید موجود ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ حالت ضرورت میں سواری کی اجازت ہے اور حالت غیر ضرورت میں اجازت نہیں لہٰذا احتمال ۲ معتبر ہوگا اور احتمال ۱ باطل ہوگا لفظ عَیِیَ بمعنی تھک جانے کے ہیں اور اسی مضمون کی روایت ابو داؤد شریف ج۱ ص۲۴۵ میں بھی حضرت جابر سے مروی ہے

فریق ثانی کے دلائل

ان کیطرف سے تین دلیلیں پیش کی جائیں گی

www.besturdubooks.net

دلیلِ نظرِ طحاوی

ص ۳۸۳ ثم اعتبرنا حکم ذلک من طریق النظر کیف ھو فرأینا الاشیاء علی ضربین الخ

سے تقریباً آٹھ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل نظرِ طحاوی کے تحت پیش کیجا رہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے تمام ان اشیاء پر غور کیا کہ جنمیں ملکیت ثابت ہوتی ہے اور ان سے انتفاع حاصل کیا جاسکتا ہے تو وہ دو قسموں پر ہیں (۱) وہ اشیاء جن سے پوری طرح انتفاع حاصل کیا جانے اور فروخت کرنے اور اجارہ پر دینے اور ہبہ کرنے کا حق ہوتا ہے جیسے کہ عبد مطلق، جس کو آقا نے مدبر نہیں بنایا ہے اور باندی جو اُمّ ولد نہیں بنائی گئی اور وہ بدنہ جس کو نذر قولی یا نذر فعلی وغیرہ سے اپنے اوپر واجب نہیں کیا ہے۔ تو ان تمام اشیاء کو فروخت کرنا اور ان کو بعوض اجارہ پر دینا اور بلا عوض ہبہ کرنا اور از خود خدمت لینا وغیرہ سب کچھ جائز ہے (۲) وہ اشیاء جنہیں بعض عوارضات شامل ہونے کی وجہ سے ان کو فروخت کرنا اور بذریعہ ہبہ ان کا کسی کو مالک بنانا جائز نہیں ہے جیسے کہ اُمّ ولد کہ اس کو فروخت کرنا اور ہبہ کرنا جائز نہیں ہے اور غلام مدبر کہ بعض علماء کے نزدیک اس کو فروخت کرنا اور ہبہ کرنا جائز نہیں ہے اور یہ بھی آقا کو اختیار ہے کہ از خود ان سے خدمت لے یا اجارہ پر دیکر ان کے عوض سے نفع اٹھائے مگر ھدی کے بدنہ کے بارے میں سب کا اتفاق اس پر ہے کہ اجارہ پر دیکر اس کے عوض سے انتفاع جائز نہیں ہے اور نہ ہی کسی دوسرے طریقہ سے اس کے منافع کا عوض لینا جائز ہے۔ تو اس تقریر سے ہم کو ایک اصول مل گیا کہ ہر وہ مملوک اشیاء جن کو اجارہ پر دیکر ان کے عوض سے فائدہ اٹھانا جائز ہے اس سے از خود خدمت لینا بھی جائز ہے اور وہ مملوک اشیاء جن کو اجارہ پر دے کر ان کے عوض سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے ان سے بلا ضرورت از خود خدمت لینا بھی جائز نہیں اور جب ھدی کے جانور کو چونکہ اجارہ پر دے کر اس کے عوض سے فائدہ

اٹھانا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے تو اس سے از خود بلا ضرورت خدمت لینا بھی جائز نہ ہوگا لہٰذا بلا ضرورت ہدی کے جانور سے سواری کا کام لینا جائز نہ ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

دلیل ۲: ص ۳۸۳ س ۲۵ وقد روی ذلک عن جماعۃ من المتقدمین سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جا رہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اجلّہ تابعین کا فتوی بھی یہی ہے کہ ہدی کے جانور کا دودھ پینا اور اس سے سواری کا کام لینا بلا ضرورت شدیدہ کے جائز نہیں ہے اور اجلّہ تابعین میں سے حضرت امام ابراہیم نخعی۔ عروہ بن زبیر اور عطاء بن ابی رباح کا فتوی یہی ہے کہ بلا ضرورت سوار ہونا جائز نہیں ہے۔

دلیل ۳: ص ۳۸۳ س ۲۸ وقد روی عن المتقدمین فی قول اللہ عز وجل لکم فیہا منافع الی اجل مسمی الآیہ سے باب کے اخیر تک اس آیت کریمہ سے بلا ضرورت سواری کی ممانعت ثابت کی جا رہی ہے حضرت امام مجاہد بن جبر الی اجل مسمی کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں کہ تم ان جانوروں سے فائدہ اٹھا سکتے ہو ایک مدت تک یعنی ان کے ہدی اور بدنہ بننے تک فائدہ اٹھا سکتے ہو اس کے بعد نہیں اور امام ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ اجل مسمی کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت کے اٹھ جانے تک ہدی کے جانور سے فائدہ اٹھا سکتے ہو بہر حال دونوں صورتوں میں فریق ثانی کا مدعی ثابت ہوتا ہے۔

باب مایقتل المحرم من الدواب

اس باب کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں (۱) محرم کیلئے حالت احرام میں اور حلال کیلئے حدود حرم میں کتنے قسم کے جانوروں کو قتل کرنا نصوص سے ثابت ہے

www.besturdubooks.net

(۲) حدیث شریف میں کلب عقور کا مصداق کیا ہے؟

مسئلہ ۱ کتنے جانوروں کو قتل کرنا جائز ہے

محرم کیلئے حالت احرام اور حلال کیلئے حدود حرم میں سات قسم کے جانوروں کو قتل کرنے کی اجازت صحیح روایات سے ثابت ہے (۱) الحیۃ یعنی سانپ (۲) چوہا (۳) عقرب یعنی بچھو (۴) وزغ یعنی گرگٹ اور چھپکلی (۵) حداۃ یعنی چیل (۶) غراب البقع یعنی گندگی کھانے والا کوایا وہ کوا جو گندگی اور دانہ دونوں کھاتا ہو اور غراب البقع اس کوے کو کہا جاتا ہے جس کی پشت پر اور پیٹ میں سفیدی ہو اس کا مزاج ہی گندگی کھانے کا ہے (۷) کلب عقور یعنی کاٹنے والا اور حملہ کرنے والا کتا ان سب کو قتل کرنے کی اجازت صحیح حدیث سے ثابت ہے اور مسلم شریف ص۳۸۱ ج۱ نسائی ص۲۵ ج۲ میں موجود ہے اور ہر ایک حدیث میں خمس من الدواب کے الفاظ آئے ہیں کہ پانچ کی عدد کے ساتھ ہر حدیث مقید ہے مگر کچھ کچھ فرق بھی ہے اور سب کو جمع کرکے دیکھا گیا تو کل جانور سات ہوئے! اور ہدایہ ص۲۶۲ ج۱ میں مچھر کاٹنے والی چیونٹی پچھوے اور ہر حملہ کرنے والے جانور کو قتل کرنے کا جواز بھی موجود ہے البتہ امام نووی نے نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام ابراہیم نخعی کے نزدیک چوہا کو قتل کرنا محرم کیلئے جائز نہیں ہے اور امام مجاہد کے نزدیک کوے کو قتل کرنا محرم کے لئے جائز ہے نووی ص۳۸۱ ج۱

مسئلہ ۲ الکلب العقور کا مصداق کیا ہے

حدیث شریف میں جو کلب عقور کا لفظ آیا ہے اس سے کیا مراد ہے؟ اسی مسئلہ کی وضاحت کیلئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے چنانچہ اس کے بارے میں نووی ص۳۸۱ ج۱ اوجز المسالک ص۴۴۲ ج۳ عمدۃ القاری ص۱۸۱ ج۱۰ نخب الافکار بوسیدہ ص۱۲۱ ج۹ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

www.besturdubooks.net

مذہب ۱ حضرت امام سفیان ثوریؒ امام مالکؒ امام شافعیؒ امام سفیان بن عیینہؒ زید بن اسلمؒ قاسم بن سلام وغیرہ کے نزدیک کلب عقور سے صرف کاٹنے والے کتے مراد نہیں ہیں بلکہ اس سے اسد اور ہر وہ درندے مراد ہیں جو کاٹنے والے ہوں اور یہی امام احمد کا بھی ایک قول ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذا فقالوا الکلب العقور الذی اباح النبی صلی اللہ علیہ وسلم قتلہ ھو الاسد وکل سبع عقور الخ کے مصداق ہیں البتہ اس مسئلہ میں حضرت امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے درمیان یہ فرق ہے کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہر غیر ماکول اللحم موذی جانوروں کو قتل کرنا جائز ہے لہٰذا ان کے نزدیک علت تعدیہ دو ہونگی (۱) موذی ہونا (۲) غیر ماکول اللحم ہونا لہٰذا ماکول اللحم موذی جانور کو قتل کرنا جائز نہیں البتہ اگر حملہ کر دے گا تو قتل کرنا جائز ہو سکتا ہے اور حضرت امام مالک کے نزدیک علت تعدیہ صرف موذی ہونا ہے جانور چاہے ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم لہٰذا ہر موذی جانور کو ان کے نزدیک محرم کیلئے قتل کر دینا جائز ہے

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہ امام ابو یوسف امام محمد بن حسن شیبانی امام اوزاعی امام حسن بن حی وغیرہ کے نزدیک کلب عقور سے کاٹنے والے ہر قسم کے درندے اور شیر وغیرہ مراد نہیں ہیں بلکہ اس سے صرف کاٹنے والے کتے مراد ہیں نخب الافکار میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبل کا ایک قول بھی اسی کے موافق ہے اور ان لوگوں نے کہا کہ کلب عقور سے درندے تو مراد نہیں ہیں مگر ذئب اور بھیڑیا کو کلب عقور کی طرح قرار دیا ہے اسلئے کہ وہ کلب عقور سے بھی خطرناک اور ہر وقت حملہ کے فکر میں رہتا ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

www.besturdubooks.net

فریق اوّل کی دلیل

باب کے شروع کی روایات جنیں موذی جانوروں کا ذکر کرنے کے بعد حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ الکلب العقور سے خاص طور پر کتا متعین نہیں ہے بلکہ اسمیں ہر قسم کے موذی اور کاٹنے والے جانور داخل ہیں لہٰذا کلب عقور سے شیر اور اس جیسے درندے مراد ہوں گے اس باب کے شروع کی دو روایتیں ہمارے ہندی نسخوں میں نہیں ہیں حضرت علامہ بدرالدین عینی کی نخب الافکار کے متن میں یہ دونوں روایتیں موجود ہیں ان میں سے پہلی روایت اس طرح ہے۔

حدثنا یونس قال ثنا ابن وھب قال اخبرنا مالک عن نافع عن عبداللہ بن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال خمس من الدواب لیس علی المحرم فی قتلھن جناح الغراب والحدأۃ والعقرب والفارۃ والکلب العقور الحدیث اور دوسری روایت اسطرح ہے حدثنا ربیع المؤذن قال ثنا شعیب بن اللیث قال ثنا اللیث عن نافع عن ابن عمرؓ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مثلہ الحدیث اور ہندی نسخوں میں ناسخین سے یہ دونوں حدیثیں ساقط ہوگئی ہیں اور خود امام طحاوی کی عبارت بنحو حدیث مالک واللیث کی عبارت سے یہ بات خوب واضح ہوجاتی ہے اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنف نے دو صحابہ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے تین سندوں کے ساتھ

صحابی ۲ حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

فریق اوّل کی دلیل کا جواب

ص ۳۸۴ / ۱۳ فقالوا الکلب العقور ھو الکلب المعروف الخ سے تقریباً بیس سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حدیث شریف میں جو کلب عقور کا ذکر آیا ہے

اس سے شیر یا ہر قسم کے درندے مراد نہیں ہیں اور حدیث میں الکلب العقور
الاسد کی عبارت حضرت ابوہریرہ کا قول ہے الفاظ رسول نہیں ہیں نیز
حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ضبع کو شکار کے دائرہ میں داخل فرماکر اس
کو قتل کرنے پر ایک مینڈھا جرمانہ میں لازم فرمایا ہے اور آپ کے نزدیک
ثعلب یعنی لومڑی بھی درندے کے دائرے میں داخل ہونے کی وجہ سے اس
کے قتل کرنے سے جرمانہ لازم نہیں ہوتا ہے حالانکہ بجو لومڑی سے بھی خطرناک
درندہ ہے کیونکہ لومڑی مرغ کا شکار کرتی ہے اور بجو آدمی کا شکار کرتا
ہے کہ سوتے ہوئے انسان پر اچانک حملہ کرکے پھاڑ دیتا ہے تو اگر آپ کا اصول
تسلیم کرلیا جائے گا تو بجو کے قتل کرنے سے کوئی جرمانہ لازم نہیں ہوگا
حالانکہ نص صریح سے جرمانہ ثابت ہے لہٰذا کلب عقور سے درندہ مراد لینا
صحیح نہ ہوگا بلکہ اس سے صرف کاٹنے والا کتا ہی مراد ہوسکتا ہے اور جب
کلب عقور کو علت تعدیہ قرار دے کر اصول مقرر کرنے سے نصوص کا تعارض
لازم آرہا ہے تو حلت قتل درندے کا مسئلہ توقیفی ہوگا قیاسی نہ ہوگا لہٰذا
جن کے بارے میں نصوص موجود نہیں ہیں وہ جب تک حملہ نہیں کریں گے اسوقت
تک ان کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا اور قتل ضبع پر جرمانہ کی روایت کو حضرت مصنف
نے حضرت جابر سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اب مسلسل چار
اشکال وجواب پر باب ختم کرنا ہے۔

اشکال ۱ ص ۳۸۴ س ۲۸ فان قال قائل فلم لا تبیحون قتل الذئب الخ سے نصف سطر کی عبارت میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حلت قتل کے دائرہ میں بھیڑیا جیسے خطرناک درندہ کو کیوں شامل نہیں کیا گیا؟

جواب ص ۳۸۴ س ۲۹ قیل له لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال خمس من الدواب یقتلن فی الحرم والاحرام

فذکر الخمس ما ھن ۹ فذکر الخمس یدل علی ان غیر الخمس حکمہ غیر حکمھن الخ سے تقریباً اٹھائیس سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے پانچ کے عدد کو ذکر کرکے حلت قتل کے جانوروں کو متعین کردیا ہے اور ان جانوروں میں ذئب اور بھیڑیا کو داخل نہیں فرمایا ہے اور علماء کے درمیان اختلاف ہوگیا ہے کہ ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ ذئب بھی حلت قتل کے دائرہ میں داخل ہوگا کیونکہ وہ بھی موذی درندہ ہے اور ان لوگوں نے تمام ہی درندے کو حلت قتل کے دائرہ میں شامل کیا ہے اور دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ خاص طور پر کلب عقور کو مستثنیٰ کرکے باقی کسی قسم کے درندے کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا لہٰذا ذئب اور بھیڑیا بھی داخل نہ ہوگا البتہ بھیڑیا چونکہ ہر وقت حملہ کرنے اور چیرنے اور پھاڑنے کیلئے تیار رہتا ہے جو کلب عقور سے بھی خطرناک ہے اسلئے اگرچہ کلب عقور بول کر بھیڑیا مراد نہیں لیا ہے مگر حملہ کرنے والے درندے کے دائرہ میں داخل کردیا ہے کہ اس کو قتل کرنے سے جرمانہ لازم نہ ہوگا۔

اور جن لوگوں نے ہر قسم کے درندے کو حلت قتل کے دائرہ میں داخل کیا ہے ان پر مسئلہ ضبع سے اشکال وارد ہوتا ہے کہ ضبع یعنی بجو بھی خطرناک قسم کا درندہ ہے اور نص صریح سے اس کے قتل کی ممانعت آئی ہے اور اگر کوئی محرم بجو کو قتل کریگا تو اس پر ایک مینڈھا کفارہ میں صدقہ کرنا واجب ہوگا لہٰذا کلب عقور سے عرفی کتا مراد ہوگا جس کی عادت لوگوں کو کاٹنے کی ہوگئی ہو۔ نیز حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جن جانوروں کو حالت احرام اور حدود حرم میں قتل کرنا مباح قرار دیا ہے ان کو پانچ کے عدد کو ذکر کرکے متعین کردیا ہے اور ان میں ذئب وبھیڑیا کو شمار نہیں فرمایا ہے لہٰذا اگر حدیث شریف میں ذئب کو داخل کریں گے تو کلام رسول میں خمس کے عدد کو ذکر کرنے کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہیگا اور حدیث شریف کا معنی ہی بگڑ کر رہ جائے گا اور اگر بھیڑیا وغیرہ

besturdubooks.net

کو داخل نہیں کریں گے تو حدیث شریف کا معنی صحیح طور پر باقی رہتا ہے۔

چنانچہ جن روایات میں پانچ کے عدد کو ذکر کرکے متعین کردیا گیا ہے ان کو حضرت مصنفؒ نے چار صحابہ کرام سے پندرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی ۱: حضرت ام المومنین حفصہؓ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی ۲: حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ۱۰ دس سندوں کے ساتھ

صحابی ۳: حضرت عائشہؓ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی ۴: حضرت ابوسعید خدریؓ سے ایک سند کے ساتھ

ان تمام روایات میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ان جانوروں کو نام بنام ذکر کردیا ہے جن کو محرم کے لئے حالتِ احرام میں اور غیر محرم کیلئے حدود حرم میں قتل کردینا جائز ہے اور ساتھ ساتھ پانچ کے عدد کو ذکر کرکے انھیں پانچ قسم کے جانوروں میں حکم قتل کو محدود کردیا ہے لہٰذا ان کے علاوہ دوسرے جانوروں کو قتل کرنا مذکورہ حدیث کی وجہ سے جائز نہ ہوگا اگرچہ وہ جانور فی نفسہ موذی کیوں نہ ہوں ہاں البتہ اگر حملہ کرنے کا خطرہ ہے تو اذا صال السبع فقتلہ لاشئ علیہ کے اصول کے دائرہ میں داخل ہوکر جواز قتل میں شامل ہوجائے گا اور ذئب کو حلت قتل میں اسی اصول کے تحت آنے کی وجہ سے داخل کردیا ہے نہ کہ حدیث شریف میں داخل ہونے کی وجہ سے لہٰذا فی نفسہ ذئب کو قتل کرنے سے جرمانہ بھی لازم نہ ہوگا اور پانچ کی قید کیوجہ سے تمام درندوں کے داخل ہونے کا اشکال باقی نہیں رہے گا۔

اشکال ۲

ص ۳۸۵ س ۲۸ فان قال قائل فقد رأینا الحیۃ مباحا قتلھا فی ذلک کلہ وکذلک جمیع الھوام

الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں دوسرا اشکال پیش کیا جارہا ہے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حشرات الارض اور زہریلے کیڑوں میں سے حدیث شریف

www.besturdubooks.net

میں صرف سانپ اور بچھو کا ذکر آیا ہے اور تمہارے قول کے مطابق حلت قتل صرف انھیں دونوں میں منحصر ہونا چاہیئے اور ان دونوں پر قیاس کرکے ان کے ہم شل موذی حشرات الارض اور موذی کیڑوں کو حلت قتل کے دائرہ میں داخل کرنا جائز نہ ہوگا حالانکہ تم نے ان پر قیاس کرکے تمام موذی کیڑوں اور تمام موذی حشرات الارض کو حلت قتل کے دائرہ میں داخل کردیا ہے تو یہ قیاس کیسے درست ہوسکتا ہے۔

جواب ص ۳۸۶ قیل له قد وجد ناک عن النبی صلی الله علیه وسلم نصا فی الضبع وهی من السباع انها غیر داخلة فیما اباح قتله من الخمس الخ سے تقریباً نو سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس جواب کا سمجھنا تین مقدموں پر موقوف ہے۔

مقدمہ اولیٰ حدیث ضبع کی صراحت سے آپ کو معلوم ہوچکا ہے کہ بجو منجملہ درندوں میں سے ہے لیکن پھر بھی کلب عقور پر قیاس کرکے اس کو حلت قتل کے دائرہ میں داخل کرنا جائز نہیں ہے تو اس سے واضح ہوگیا کہ کلب عقور کے قتل کی اباحت کیوجہ سے دیگر تمام درندے حلت قتل کے دائرہ میں داخل نہیں ہوں گے اور اگر داخل ہوجاتے تو بجو بھی داخل ہوجاتا اور نص صریح سے ثابت ہے کہ اس کو داخل کرنا جائز نہیں ہے۔

مقدمہ ثانیہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے قتل غراب اور قتل حداۃ کو مباح قرار دیا ہے اور یہ دونوں ذو مخلب میں سے ہیں اور سب کا اتفاق اس بات پر ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے قتل کی اباحت کیساتھ دیگر ہر قسم کے ذو مخلب کے قتل کی اباحت مراد نہیں لی ہے اور عقاب، صقر اور بازہ کا ذو مخلب ہونا سب کو

www.besturdubooks.net

مُسلّم ہے مگر کوّے اور چیل کے قتل کی اباحت کی وجہ سے عقاب اور صقر اور باز وغیرہ علت قتل کے دائرہ میں بالاتفاق داخل نہیں ہوں گے۔

مقدمہ ثالثہ سب کا اتفاق اس پر ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام یا حدود حرم میں سانپ اور بچھو کے قتل کو مباح قرار دیا ہے اور سب کا اتفاق اس پر بھی ہے کہ بچھو کے ہم مثل تمام حشرات الارض اور موذی کیڑوں کو بچھو کیطرح قتل کر دینا جائز ہے اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی مراد اباحت قتل عقرب سے تمام حشرات الارض اور موذی کیڑوں کے قتل کا بھی مباح ہونا ہے اب ان تینوں مقدمات کے بعد اصل جواب آسان ہو جائے گا کہ ذو مخلب میں قتل غراب اور قتل حداۃ کی اباحت صرف انہیں دونوں میں محدود ہے اور ان میں علتِ قتل متعدی نہیں ہے جیساکہ مقدمہ ثانیہ سے واضح ہو چکا ہے اور قتل عقرب کی اباحت سے تمام موذی کیڑوں کے قتل کی اباحت مراد لیگئی ہے جیساکہ مقدمہ ثالثہ سے واضح ہو چکا ہے اور ذی ناب درندوں کے بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ ذو ناب کو ذو مخلب کے ساتھ زیادہ مشابہت حاصل ہے یا ہوام اور موذی کیڑوں کے ساتھ زیادہ مشابہت ہے تو سب کو معلوم ہے کہ ذو ناب کو ذو مخلب کے ساتھ مشابہت حاصل ہے لہٰذا جسطرح ذو مخلب میں علت قتل متعدی نہیں ہے تو اسی طرح ذو ناب میں بھی علت قتل کلب عقور سے متعدی نہیں ہوگی۔

اشکال ۳ ص ۳۸۶ فان قال قائل انما جعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم حکم الضبع کما ذکرت لانہا توکل الخ سے تقریباً ایک سطر کی عبارت میں یہ اشکال پیش کیا جا رہا ہے کہ بچھو کا قتل کرنا اسلئے جائز نہیں ہے کہ وہ ماکول اللحم ہے لہٰذا جو درندے غیر ماکول اللحم ہیں ان کو قتل کر دینا جائز ہو جائے گا۔

www.besturdubooks.net

جواب ص ۳۸۶ س ۱۰ قیل لہ قد غلطت فی التشبیہ لانا قد رأینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد اباح قتل الغراب والحدأۃ والفارۃ واکل لحوم ھولاء مباح عند کم فلم یکن اباحۃ اکلھن مما یوجب حرمۃ قتلھن الخ سے تقریبا تین سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تم نے تشبیہ دینے میں غلطی کی ہے اسلئے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے غراب حداء اور فارہ کے قتل کو مباح قرار دیا ہے اور ان سب کا گوشت کھانا تمہارے نزدیک حلال ہے مگر تم خود اس پر متفق ہو کہ ان کے گوشت کی حلت ان کے قتل کی حرمت کو مستلزم نہیں ہے بلکہ ان کو قتل کرنا جائز ہے تو اسی طرح اگرچہ بجو کا گوشت کھانا تمہارے نزدیک حلال ہے مگر گوشت کی حلت تمہارے اصول کے مطابق اس کے قتل کی حرمت کو مستلزم نہ ہوگی بلکہ اس کے قتل کی حرمت جو ثابت ہے وہ اسلئے ہے کہ وہ شکار ہے اگرچہ وہ منجملہ درندوں میں سے ہے۔ تو معلوم ہوا کہ گوشت کی حلت اس کے قتل کی حلت کو مانع نہیں ہوتی ہے لہٰذا اگر تمہاری بات تسلیم کی جائے تو جسطرح غراب اور حداء اور فارہ کا گوشت تمہارے قول کے مطابق حلال ہونے کے باوجود ان کے قتل کو مانع نہیں ہے تو اسی طرح بجو کی حلت بھی اس کے قتل کو مانع نہیں ہونی چاہیئے اور اس کا درندہ ہونا بھی مسلم ہے لہٰذا جسطرح درندوں میں ضبع کو قتل کرنا جائز نہیں ہے تو اسی طرح دوسرے تمام درندوں کو بھی قتل کرنا جائز نہ ہوگا بس صرف کلب عقور کو قتل کرنا جائز ہوسکتا ہے اسلئے کہ اس کے قتل کی حلت نصوص سے ثابت ہے۔

اشکال ۴ ص ۳۸۶ س ۱۲ فان قال قائل فکیف تکون سائر السباع کذالک وھی لا تو کل الخ اس عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ یہ کیسے صحیح ہوسکتا ہے

کہ تمام درندوں کا حکم ان کے قتل کے عدم جواز کا ہو حالانکہ وہ غیر ماکول اللحم ہوں ہاں البتہ ماکول اللحم درندے کے قتل کی حرمت تو مسلّم ہو سکتی ہے مگر غیر ماکول اللحم درندوں کا حکم بھی ایسا ہونا صحیح نہیں ہونا چاہیئے۔

جواب ص ۳۸۲ س ۱۳ قیل لہ قد یکون من الصید ما لا یوکل ومباح للرجل صید لا الخ سے باب کے اخیر تک مذکورہ اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جانور غیر ماکول اللحم ہو مگر اس کا شکار کرنا جائز ہو تا کہ اس کا گوشت اپنے کتے کو کھلا دیا کرے اور اس کا چمڑا کام میں لے آئے اور حدود حرم میں سانپ اور بچھو کا قتل کرنا جائز ہے لہٰذا اس پر قیاس کر کے تمام موذی حشرات کی علت قتل کا حکم لگایا گیا ہے اسلئے کہ اگر سانپ اور بچھو کے قتل کی اباحت کی علت کو متعدی قرار دیکر تمام موذی حشرات اور موذی کیڑوں کے قتل کی اباحت پر استدلال کیا جائے تو کوئی تعارض لازم نہیں آتا اسلئے حالت احرام میں ہر قسم کے موذی کیڑوں کا قتل کرنا جائز ہے۔

البتہ ذئب اور بھیڑیا چونکہ ہر وقت حملہ کرنے اور کاٹنے کے فکر میں رہتا ہے اس لئے اس کو کلب عقور کے دائرہ میں تو داخل نہیں کیا گیا مگر کلب عقور کی طرح ہر وقت حملہ کرنے کی وجہ سے کلب عقور کی طرح اس کو بھی قتل کر دینے کا حکم ہے اور اس کو قتل کرنے سے کوئی جرمانہ لازم نہ ہوگا اور اس کے علاوہ دیگر درندوں کو ابتداءً قتل کرنے سے جرمانہ لازم ہوگا ہاں البتہ اگر ابتداءً درندہ حملہ کرتا ہے تو اس کو قتل کرنے میں جرمانہ لازم نہیں ہوتا کما فی الاوجز ص ۲۱۲ ج ۳ اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے۔

باب الصید یذبحہ الحلال فی الحل ھل للمحرم ان یاکل منہ ام لا

www.besturdubooks.net

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ اگر غیر محرم نے حدود حرم سے باہر شکار مار کر ذبح کر دیا ہے تو وہ محرم کے لئے حلال ہے یا نہیں لیکن یہاں پر مزید وضاحت کیلئے کل چار مسائل پیش کریں گے۔

مسئلہ ۱ حدود حرم کا شکار

حدود حرم کا شکار مارنا کسی کے نزدیک جائز نہیں

چاہے شکار کرنے والا خود محرم نہ ہو، اور اگر حرم کا شکار مارے گا تو وہ مردار کے حکم میں ہوگا اس کا کھانا کسی کے لئے جائز نہیں ہے اور مارنے والے پر اس جانور کا پورا جرمانہ واجب ہوگا اور جرمانہ کی مقدار مسئلہ ۳ میں آرہی ہے۔ اور اس میں کئی شکلیں ہو جاتی ہیں۔ (۱) صائد اور صید دونوں حدود حرم میں ہوں (۲) صائد حدود حرم سے باہر ہو اور صید حدود حرم میں ہو (۳) صید حدود حرم سے باہر ہو اور صائد حدود حرم میں ہو (۴) صائد اور صید دونوں حدود حرم سے باہر ہوں مگر صید زخم خوردہ ہو کر حرم میں پہونچ جائے اور پھر حرم ہی سے پکڑ کر لایا جائے یا صائد کا کتا حرم میں پہونچ کر مار لایا ہے اور ان کے علاوہ کتب فقہ میں اور بھی شکلیں ہیں تو چاروں شکلوں میں سے پہلی دونوں شکلوں میں شکار بالاتفاق حرام اور مردار کے حکم میں ہوگا اور صائد پر اس کا جرمانہ ادا کرنا واجب ہوگا صرف داؤد ظاہری کے نزدیک جرمانہ واجب نہ ہوگا بدایۃ المجتہد ص۵۹ ج۱ مگر یہ قول خارق اجماع ہے اور تیسری شکل میں علامہ ابن القاسم فرماتے ہیں کہ اس کا حکم حدود حرم میں حرم کے شکار مارنے کے حکم میں ہوگا اور علامہ عبدالملک بن الماجشون فرماتے ہیں کہ چونکہ شکار حدود حرم میں نہیں ہے اسلئے اس کے شکار میں کوئی مضائقہ نہیں اور چوتھی شکل میں اگر شکار حرم کے بالکل قریب تھا اور اسی حالت میں شکار کیا ہے تو شکار حلال نہیں اور مارنے والے پر جرمانہ واجب ہوگا اور اگر حدود حرم سے کافی دور تھا

www.besturdubooks.net

اور زخم خوردہ ہو کر حرم پہونچ گیا یا صائد کے کتے نے دوڑا کر حرم پہونچا دیا ہے تو اس کو کھانا تو جائز نہیں ہے مگر اس پر جرمانہ بھی لازم نہ ہوگا۔ کما استفید من الاوجز ص۲۲۴ ج۳

مسئلہ حالت احرام میں شکار اگر محرم حالت احرام میں شکار کو قتل کرتا ہے چاہے حدود حرم کا شکار ہو یا حدود حرم سے باہر کا عامداً قتل کیا ہو یا نسیاناً ہر حال میں محرم کا مارا ہوا شکار حرام اور مردار کے حکم میں ہوگا اور محرم پر اس کا متبادل جرمانہ ادا کرنا بھی واجب ہوگا کما فی عمدۃ القاری ص۱۶۱ ج۱۰

مسئلہ شکار کا بدلہ مذکورہ مسائل میں جہاں وجوب جرمانہ کا حکم بیان کیا گیا ہے وہ قریب قریب متفق علیہ مسائل ہیں مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ جرمانہ کی کیفیت کیا ہوگی؟ تو اس بارے میں عمدۃ القاری ص۱۶۱ ج۱۰ اوجز المسالک ص۲۲۷ ج۳ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ امام مالکؒ امام احمد بن حنبلؒ امام محمد بن حسن شیبانی وغیرہ کے نزدیک جس شکار کو مارا ہے اگر اس کی مثل صوری اصلی جانوروں میں موجود ہے تو مثل صوری جرمانہ میں ادا کرنا لازم ہوگا مثل معنوی یعنی قیمت دینا جائز نہ ہوگا مثلاً شتر مرغ میں اونٹ لازم ہوگا اور نیل گائے میں گائے اور ہرن میں بکری واجب ہوگی۔ اور اگر اصلی جانوروں میں سے شکار کی مثل صوری موجود نہیں ہے تو قیمت دینا جائز ہو سکتا ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شکار چاہے مثلی ہو یا غیر مثلی ہر حال میں قیمت کا صدقہ کرنا جائز ہے لہٰذا اس کو اختیار ہے کہ چاہے مثل صوری ادا کرے یا

www.besturdubooks.net

مثل معنوی ہر طرح جائز ہے۔

مسئلہ بیرون حرم میں غیر محرم کا شکار محرم کیلئے

حضرت مصنفؒ نے اسی مسئلہ کو واضح کرنے کیلئے یہ باب باندھا ہے کہ اگر غیر محرم حدود حرم کے باہر کا شکار مار کر لایا ہے تو وہ محرم کیلئے کھانا جائز ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں عمدۃ القاری ص ۱۶۹ ج ۱۰ نخب الافکار ص ۱۳۱ ج ۶ نا ص ۱۳۷ ج ۶ نووی ص ۳۷۹ ج ۱ میں تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں اور حضرت امام طحاوی اس باب میں مذہب قوم کے الفاظ دو جگہ لائے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام عامر شعبیؒ طاؤس بن کیسانؒ سفیان ثوریؒ لیث بن سعدؒ مجاہد بن جبرؒ جابر بن زید وغیرہ کے نزدیک حلال آدمی کے شکار کردہ جانور کا گوشت محرم کیلئے مطلقاً ناجائز ہے چاہے غیر محرم نے اپنے لئے شکار کیا ہو یا محرم کو کھلانے کیلئے ہر حال میں محرم پر شکار کا گوشت حرام ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر پہلی جگہ فذھب قوم الی ھذا الحدیث فقالوا لا یحل للمحرم ان یاکل لحم صید قد ذبحہ حلال لان الصید نفسہ حرام علیہ فلحمہ ایضا حرام علیہ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام مالک امام شافعی امام احمد بن حنبل امام عطاء بن ابی رباح اسحق بن راہویہ ابو ثور وغیرہ کے نزدیک ہر وہ شکار محرم پر حرام ہے جو محرم کے واسطے شکار کر کے ذبح کیا جائے اور وہ محرم پر اس شکار کی طرح حرام اور مردار کے حکم میں ہے جس کو محرم نے از خود شکار کیا ہو اور اگر محرم کے واسطے شکار نہیں کیا گیا ہے اور نہ ہی محرم کے واسطے ذبح کیا گیا ہے تو اس شکار کا گوشت کھانا محرم کیلئے جائز اور حلال ہے اور یہی المغنی ص ۳۵۴ ج ۳ میں موجود ہے یہی لوگ

www.besturdubooks.net

کتاب کے اندر دوسری جگہ فذھب قوم الی ھٰذا فقالوا کل صید صید من اجل محرم وان کان الذی صادہ حلالاً فھو حرام علیٰ ذلک المحرم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ حضرت امام ابوحنیفہؒ امام ابویوسفؒ امام محمد بن حسن شیبانیؒ امام سعید بن جبیرؒ وغیرہ کے نزدیک ہر وہ شکار محرم کیلئے جائز اور حلال ہے جس کے شکار میں محرم کا کوئی دخل نہ ہو چاہے حلال آدمی نے محرم کے واسطے شکار کیا ہو یا اپنے لئے ہر حال میں محرم کے لئے اس کا گوشت حلال ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

اب حل کتاب کے ساتھ فریقین کے دلائل اس طرح پیش کئے جائیں گے کہ اولاً فریق اوّل کی طرف سے دو دلیلیں اور ان کے جوابات پھر فریق ثانی کی دلیل پھر اس کا جواب پھر فریق ثالث کی طرف سے دو دلیلیں اور ایک اشکال وجواب پھر آخر میں فریق ثالث کی طرف سے نظر طحاوی کے تحت تیسری دلیل پیش کرکے باب ختم کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل ۱ ان کی دلیل ۱ باب کے شروع میں حضرت علی اور حضرت عائشہ کی روایت ہے جنہیں حلال کے ذبح کردہ شکار کو محرم پر مطلقاً حرام قرار دیا گیا ہے چاہے حلال نے اپنے لئے ذبح کیا ہو یا محرم کو کھلانے کیلئے ہر حال میں محرم پر حرام ہے اور ان روایات میں کسی قسم کی قید نہیں ہے بلکہ مطلقاً ممانعت ہے۔ حضرت مصنف نے حرمت کی روایت کو حضرت علی سے دو سندوں کے ساتھ نقل

www.besturdubooks.net

فرمایا ہے ان میں سے ایک سند حضرت عبداللہ ابن الحارث بن نوفل کے طریق سے اور دوسری سند حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے طریق سے نقل فرمایا ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت کو ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے

حل عبارت مذکورہ دلیل میں حضرت علیؓ کی دونوں روایتوں میں سے پہلی روایت کی عبارت کافی پیچیدہ ہے جو ذیل میں حل کیلئے درج کی جارہی ہے ص۳۸۲ ان عثمان بن عفان نزل قُدید فاتی بالحجل فی الجفان شائلۃ بارجلھا فارسل الی علی فجاءہ والخبط یتحات من یدیہ فامسکؓ علی فامسک الناس فقال علیؓ من ھھنا من اشجع ھل علمتم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جاءہ اعرابی ببیضات وتُتمیرٍ او بحمیر وحشی فقال اطعمھن اھلک فانا حرم قالوا نعم ،، قدید یہ مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک مقام کا نام ہے الحجل یہ حجل کی جمع ہے یہ ایک خاص قسم کا پرندہ ہے جس کو اردو میں چکور کہا جاتا ہے الجفان یہ جفنۃ کی جمع ہے اس کے معنی بڑے برتن اور لگن کے ہیں شائلۃ بارجلھا ان پرندوں کے پیر برتن میں اوپر کو اٹھے ہوئے نمایاں ہو رہے تھے الخبط بمعنی جھڑنے والے پتے۔ یتحات بمعنی یتساقط یعنی گرنے کے معنی میں ہے اشجع ایک قبیلہ کا نام ہے تُمیر بمعنی کھجور اور تقدیر عبارت نکال کر حدیث شریف کی پوری عبارت اسطرح ہوگی۔ عن عبد اللہ بن الحارث عن ابیہ قال وکان الحارث خلیفۃ عثمان علی الطائف ولما نزل عثمان فی قدید فصنع لعثمان طعامًا وصنع فیہ من الحجل ولحوم الوحش فجاء رجل فقال ان عثمان یکرہ ھذا فبعث الی علی بن ابی طالب فجاءہ الرسول وھو یخبط للاباعر لہ فجاء وھو ینفض الخبط من یدہ فقالوا لہ کل قال اطعموا قومًا حلالا فانا حرم فقال انشد اللہ تکثروا الخلاف علینا قال علیؓ

انشد اللہ من کان ھٰھنا من اشجع اتشھدون ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھدی الیہ رجل اعرابی ببیضات وبتمیر او بحمیر وحش فقال اطعمھن اھلک فانا حرم قالوا نعم الخ۔

پوری حدیث کا ترجمہ حضرت عبداللہ بن حارث اپنے والد حضرت حارث بن نوفلؓ سے نقل فرماتے ہیں اور حضرت حارث بن نوفل، حضرت عثمان کی طرف سے طائف کے گورنر تھے اور جب حضرت عثمان سفر حج کے موقع پر بحالت احرام میں مقام قدید میں ٹھہر گئے تو حضرت حارث بن نوفل نے حضرت عثمان کے قافلہ کیلئے کھانا تیار فرمایا اور کھانے میں چکور نامی پرندے اور جنگلی گدھے کا گوشت تھا تو ایک آدمی نے آکر کہا کہ حضرت علی اس کو یعنی حالت احرام میں اس طرح شکار کردہ گوشت کو مکروہ کہتے ہیں تو حضرت عثمان نے حضرت علی کو بلوایا اور قاصد حضرت علی کے پاس اس حال میں پہونچا جب حضرت علی اپنے اونٹوں کو درختوں کے پتے جھاڑ کر کھلا رہے تھے حضرت علی اپنے ہاتھ سے پتے جھاڑتے ہوئے تشریف لائے تو لوگوں نے آپ سے کہا کہ کھائیے، حضرت علیؓ نے فرمایا کہ غیر محرم لوگوں کو کھلا دو ہم لوگ محرم ہیں تو حضرت عثمان نے فرمایا کہ آپ اکثر ہماری مخالفت کرتے رہتے ہیں۔ تو حضرت علی نے فرمایا کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم اور واسطہ دیکر کہتا ہوں کہ یہاں قبیلہ اشجع میں سے کون موجود ہے تم اس بات کی گواہی دیدوگے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک دیہاتی آدمی کچھ انڈے اور کھجور یا کچھ انڈے اور وحشی گدھے کا گوشت بطور ھدیہ لے کر حاضر ہوا تھا اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ تم اپنے اہل کو کھلا دو اسلئے کہ ہم لوگ حالت احرام میں ہیں تو قبیلہ اشجع کے لوگوں نے حضرت علی کی تصدیق کی ہے اور آگے حضرت عائشہ کی روایت ہیں ص۳۸۶ س۲۷ اھدی لہ وشیقۃ ظبی میں لفظ وشیقۃ ظبی کے معنی

ہرن کا بھنا ہوا حصہ کے ہیں

جواب ص ۳۸۶ س ۲۹ فقد یحتمل ان یکون ذلک لعلۃ الاحرام و یحتمل ان یکون لغیر ذلک فلا دلالۃ فی ھذا الحدیث

لاحد الخ سے تقریباً سات سطروں میں مذکورہ دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت علی کی پہلی روایت میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ حضرت حارث بن نوفل حضرت عثمان اور ان کے ساتھ احرام کی حالت میں سفر کرنے والوں کے لئے شکار کردہ حجلہ پرندے اور حمار وحشی کو ذبح کر کے لائے تھے اور فریق اوّل کا مدعی یہ تھا کہ حلال نے اگر محرم کیلئے ذبح نہیں کیا ہے بلکہ اپنے اور حلال لوگوں کے کھانے کیلئے ذبح کیا ہے تب بھی محرم کیلئے حلال نہیں ہے لہٰذا اس حدیث سے فریق اوّل کا مدعی ثابت نہیں ہوگا۔ اور حضرت علی کی دوسری روایت اور حضرت عائشہ کی روایت دونوں مجمل ہیں ان میں کوئی صراحت نہیں ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے کس بنا پر مسترد فرمایا تھا، محرم ہونے کی وجہ سے یا کسی اور علت کی بناء پر مثلاً پرندہ غیر معلم باز کا شکار کردہ ہو اور وحشی گدھا بھی غیر معلم کتا کا شکار کردہ ہو اسلئے حضرت علی کی اس دوسری روایت اور حضرت عائشہ کی روایت اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال کے قبیل سے کسی کیلئے بھی مستدل نہیں بن سکے گی نیز حضرت عائشہؓ کی خود اپنی رائے یہ ہے کہ اگر حلال نے اپنے طور پر شکار کر کے ذبح کر دیا ہے تو ایسے شکار کا گوشت کھانا محرم کیلئے کوئی مضائقہ نہیں ہے چنانچہ حضرت عبداللہ بن شماسؒ نے حضرت عائشہؓ سے دریافت کیا کہ جس کو حلال نے شکار کیا ہے اس کا کھانا محرم کے لئے کیسا ہے تو حضرت عائشہؓ نے جواب دیا کہ اصحاب رسولؐ اس مسئلہ میں دو فریق ہو گئے تھے ایک فریق یہ کہتا تھا کہ اس کا کھانا محرم کیلئے جائز نہیں ہے اور اس کے قائل حضرت علیؓ حضرت عبداللہ بن عباس وغیرہ تھے اور دوسرا

www.besturdubooks.net

فریق یہ کہتا تھا کہ اس کا کھانا محرم کے لئے جائز ہے اور اس کے قائل حضرت عمر حضرت عثمان حضرت طلحہ حضرت زبیر تھے اور حضرت عائشہ کی بھی یہی رائے تھی اور اصول یہ ہے کہ جب راوی کی رائے روایت کے خلاف ہو تو روایت سے اعتماد اٹھ جاتا ہے اور اس سے استدلال درست نہیں ہوتا ہے۔

فریق اول کی دلیل ۲

ص ۳۶۷ س ۶ واحتجوا فی ذلک ایضا بما حدثنا ابو بشر الرقی قال ثنا حجاج بن محمد الخ سے تقریباً ساڑھے دس سطروں میں فریق اول کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جا رہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے پاس دو قسم کی روایات ایسی ہیں جن سے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا حالت احرام میں شکار کے گوشت کو مسترد کر دینا ثابت ہے (۱) حضرت زید بن ارقم کی روایت ہے جسمیں اس کی صراحت ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس شکار کا گوشت بطور ھدیہ پیش کیا گیا تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ کہہ کر مسترد کر دیا ہے کہ میں حالتِ احرام میں ہوں اور اسمیں محرم کے لئے ذبح کرنے کی کوئی بات ثابت نہیں ہے لہٰذا محرم کے لئے ایسے شکار کا گوشت بھی حلال نہ ہوگا جس کو حلال نے اپنے طور پر ذبح کیا ہے اور ذبح کیوقت محرم کو کھلانے کا ارادہ بھی نہ رہا ہو حضرت مصنف نے اس مضمون کی روایت کو حضرت زید بن ارقم سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۲) حضرت صعب بن جثامہ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ مکۃ المکرمہ اور مدینہ المنورہ کے درمیان راستہ میں دو مقامات پڑتے ہیں ایک کا نام ابواء اور دوسرے کا نام بودان دونوں مقام قریب ہیں۔
حجۃ الوداع کے موقع پر میں ابواء یا بودان میں تھا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ادھر سے گذر ہوا تو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وحشی گدھے کا گوشت ہدیہ میں پیش کیا تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے مجھکو واپس کر دیا اور

www.besturdubooks.net

میرے چہرے پر رنج کا اثر محسوس فرما کر فرمایا کہ ہم تم کو واپس نہیں کرتے بات یہ ہے کہ ہم لوگ حالت احرام میں ہیں شکار کا گوشت نہیں کھا سکتے اسلئے واپس کرنا پڑا اور حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو حضرت صعب بن جثامہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے اب ان دونوں قسموں کی روایات سے محرم کے لئے ایسے شکار کا گوشت بھی حرام ہونا ثابت ہو رہا ہے جن کو محرم کیلئے ذبح نہیں کیا گیا ہے۔

جواب ص۳۸۷ س۱۱ فقیل لهم هذا حدیث مضطرب قد روا ه قوم الخ سے تقریباً اٹھارہ سطروں میں مذکورہ دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت زید بن ارقمؓ کی روایت میں حضرت علیؓ کی روایت کیطرح دوسرا احتمال موجود ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اسلئے مسترد فرمایا ہے کہ پیش کردہ گوشت کسی وجہ سے حرام تھا مثلاً غیر معلم کتا کا مارا ہوا شکار ہوگا اسلئے حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے قبول نہیں فرمایا ہے لہٰذا حضرت زید بن ارقم کی روایت مستدل نہیں بن سکے گی اور حضرت صعب بن جثامہؓ کی روایت اسلئے مستدل نہیں بن سکے گی کہ ان کی روایت مضطرب ہے کہ ان کی روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے نقل فرمائی ہے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے دو شاگرد ہیں (۱) عبیداللہ بن عبداللہؒ (۲) سعید بن جبیرؒ اور عبیداللہ بن عبداللہ کی روایت کا مدار ابن شہاب زہری پر ہے اور ابن شہاب زہری کے چار شاگرد ہیں (۱) سفیان بن عیینہؒ (۲) اسحٰق بن راشد (۳) امام مالک (۴) ابن ابی ذئب اور ان چاروں میں سے سفیان بن عیینہ اور اسحٰق بن راشد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں اُهدیتُ له لحم حمار وحش فرده علیّ۔ اور امام مالک اور ابن ابی ذئب کی روایت میں اسکے برخلاف لحم حمار وحش کے بجائے حمارًا وحشیا کے الفاظ آئے ہیں اور ان کی روایت کے مطابق زندہ جانور پیش کرنا ثابت ہو رہا

www.besturdubooks.net

ہے اور حالت احرام میں محرم کیلئے شکار کو ذبح کرکے کھانا حرام ہے اسلئے حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے قبول نہیں فرمایا اور امام سعید بن جبیرؒ کے تین شاگرد ہیں (۱) ابوالہذیل (۲) حبیب بن ابی ثابت (۳) حکم بن عتیبہ اور ان میں سے ابوالہذیل اور حبیب بن ابی ثابت کی روایت میں ذبح شدہ پورا جانور پیش کرنے کا ذکر ہے اور پورا جانور پیش کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ ذبح ہی محرم کیلئے کیا گیا اور اگر محرم کیلئے ذبح کیا جائے تو فریق ثانی بھی یہی کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں محرم کیلئے حلال نہیں ہے اور فریق اوّل سے اختلاف اس بات پر ہے کہ اصالۃً محرم کیلئے ذبح نہیں کیا گیا ہے تو حلال ہے یا نہیں اسلئے ایسی صورت میں بھی فریق اوّل کیلئے یہ روایت مستدل نہیں بن سکے گی اور حکم بن عتیبہ کی روایت میں سرین اور ران پیش کرنے کا ذکر ہے تو اس کا اعتبار اسلئے نہیں کیا جاسکتا کہ سفیان بن عیینہؒ اور اسحٰق بن راشد امام مالک اور ابن ابی ذئب، ابوالہذیل، حبیب بن ابی ثابت یہ سب حضرات اس روایت میں حکم بن عتیبہ کی مخالفت کرتے ہیں لہٰذا حضرت صعب بن جثامہؓ لیثی کی روایت فریق اول کے لئے کسی طرح مستدل نہیں بن سکے گی۔

فریق ثانی کی دلیل

ص ۳۸۸ س ۷ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلاف ذلک الخ سے تقریباً چھ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تمہارے واسطے وہ شکار حالت احرام میں حلال ہوسکتا ہے جس کو تم نے شکار نہیں کیا ہے اور نہ ہی حلال نے تمہارے واسطے شکار کیا ہے لہٰذا وہ شکار محرم کے لئے حلال ہوگا جس کو غیر محرم نے اپنے طور پر شکار کرکے ذبح کردیا ہے اور بعد میں اتفاقی طور پر محرم کو پیش کیا جارہا ہے۔ اور وہ شکار حلال نہ ہوگا جس کو محرم کے لئے مارکر ذبح کیا گیا ہے اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے مطلب بن

عبد اللہ کے طریق سے دو صحابہ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
صحابی ۱: حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ
صحابی ۲: حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

جواب ص ۳۸۸ س ۱۵ وکان من الحجۃ لھم فی حدیث المطلب الذی ذکرنا ان قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم او یصاد لکم یحتمل الخ سے تقریباً دو سطر کی عبارت میں فریق ثالث کیطرف سے فریق ثانی کی مذکورہ دلیل کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مطلب بن عبد اللہؓ کی روایت میں او یصاد لکم کی عبارت دو احتمال رکھتی ہے۔

(۱) محرم کے حکم کے بغیر حلال نے محرم کیلئے شکار کیا ہے (۲) محرم کے حکم سے حلال نے محرم کیلئے شکار کیا ہے اور محرم کے امر سے شکار کرنا خود محرم کے شکار کرنے کے حکم میں ہوتا ہے اور جب مطلب بن عبد اللہ کی روایت میں دو احتمال موجود ہیں تو دونوں میں سے کسی ایک کی تائید کیلئے صریح روایات تلاش کرنے کی ضرورت ہے چنانچہ ہم کو متواتر سندوں کے ساتھ ایسی روایات بے شمار انداز سے مل رہی ہیں جن میں صاف طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ وہ سارے شکار محرم کے لئے حلال ہیں جن کے شکار کرنے میں محرم نے کوئی تعاون نہیں کیا ہے اور نہ ہی محرم نے شکار کا حکم کیا ہے اور اس مضمون کی روایات آگے آرہی ہیں لہٰذا مطلب بن عبد اللہ کی روایت میں او یصاد لکم میں احتمال دوم مراد ہوگا اور احتمال اول مراد نہ ہوگا لہٰذا ان کا استدلال درست نہ ہوگا۔

فریق ثالث کے دلائل

اب فریق ثالث کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جائیں گی اور دو دلیلوں کے بعد ایک اشکال وجواب بھی پیش کریں گے اس کے بعد نظر کے تحت تیسری دلیل پر باب ختم کریں گے۔

www.besturdubooks.net

دلیل ۱ ص ۳۸۸ س ۱۷ وقد رویت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احادیث جاءت مجیئا متواترا فی اباحۃ لحم الصید الخ سے تقریبا انتالیس ۳۹ سطروں میں فریق ثالث کی دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ متعدد روایات میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اس طرح موجود ہے کہ محرم کیلئے ہر وہ شکار حلال ہے جس کو شکار کرنے میں محرم نے کوئی تعاون نہیں کیا ہے اور نہ ہی محرم نے شکار کا حکم کیا ہے لہٰذا محرم کیلئے صرف وہ شکار حرام ہو سکتا ہے جس کو مارنے میں محرم کا تعاون شامل ہو یا محرم کا حکم شامل ہو اس کے علاوہ ہر وہ شکار محرم کیلئے حلال ہے جس کو غیر محرم مار لائے چاہے غیر محرم نے اپنے لئے شکار کیا ہو یا محرم کو کھلانے کی غرض سے مار کر لایا ہو ہر حال میں محرم کیلئے حلال ہے اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے دو صحابہ کرام سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبد الرحمٰن بن عثمان فرماتے ہیں کہ ہم لوگ حضرت طلحہؓ کے ساتھ سفر حج میں تھے راستہ میں ایک مقام پر ٹھہر گئے اور حضرت طلحہ کیلئے وہاں کے لوگوں نے کچھ پرندے مار کر بطور ہدیہ پیش کیا اور جس وقت یہ ہدیہ آرہا تھا اس وقت حضرت طلحہ سوئے ہوئے تھے اور بیدار رہنے والوں میں سے کچھ لوگوں نے کھالیا اور کچھ نے نہیں کھایا پھر حضرت طلحہؓ نے بیدار ہو کر کھانے والوں کی موافقت میں کھا لیا اور فرمایا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہم لوگوں نے کھایا ہے۔

صحابی ۲ حضرت عمیر بن سلمہؓ کی روایت چار سندوں کے ساتھ نقل فرمائی ہے ان کی روایات کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم صحابہ کے قافلہ کے ساتھ حجۃ الوداع کیلئے احرام کے ساتھ روانہ ہو گئے جب مقام روحاء پر سے آپ

www.besturdubooks.net

کا گذر ہوا تو اس کے آس پاس میں ایک جنگلی گدھا زخم خوردہ پڑا ہوا تھا۔ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو یہاں تک کہ صاحب شکار خود آکر حاصل کرلے تو اس اثنا میں قبیلہ بنو بہز کا ایک آدمی آگیا جس نے شکار کیا تھا اور انہوں نے وہ جانور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو بطور ہدیہ پیش کردیا تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق کو حکم فرمایا کہ لوگوں میں تقسیم کردیں اور حضرت صدیق اکبرؓ نے حکم کے مطابق تقسیم فرمادیا پھر جب مقام اثابہ میں پہونچا تو دیکھا کہ زندہ ہرن جسپر ایک تیر لگا ہوا ہے ایک پہاڑی کی جڑ پر کھڑا ہے تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو وہاں پر کھڑا کردیا تاکہ کوئی اس کو نہ چھیڑے کیونکہ اگر کوئی محرم اس کو حاصل کرے گا۔ تو پھر وہ کسی کیلئے بھی حلال نہیں ہوگا اسلئے کہ ایسی صورت میں از خود محرم کا مارا ہوا شکار شمار ہوتا ہے۔ اور حضرت طلحہؓ اور عمیر بن سلمہؓ کی روایت میں اس کی صراحت موجود ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے محرم کے لئے ہر اس شکار کو حلال قرار دیا ہے جس کے شکار کرنے کا ذمہ دار غیر محرم بن چکا ہے اور اس کو حاصل کرنے میں محرم کا کوئی دخل نہ ہو اور اس کے بعد ص ۳۸۹ س ۱۴

فقد خالف ذلك حديث علي وزيد بن ارقم والصعب بن جثامة عن النبي صلى الله عليه وسلم سے یہ بیان کیا جارہا ہے کہ حضرت طلحہؓ اور حضرت عمیر بن سلمہ کی روایت فصل اوّل میں حضرت علی حضرت زید بن ارقم اور حضرت صعب بن جثامہ کی روایت کے مخالف ہے البتہ اتنی بات حضرت طلحہ اور حضرت عمیر کی روایت میں واضح نہیں ہے کہ حلال نے شکار کے وقت محرم کو کھلانے کی نیت کی تھی یا نہیں؟ تو اسکی وضاحت حضرت ابو قتادہ انصاریؓ کی روایت سے بہت اچھی طرح ہو جاتی ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضرت ابو قتادہ انصاری کو صدقات کے وصول کرنے پر مامور فرمایا گیا تھا اور سب لوگوں نے سفر حج کیلئے احرام باندھ لیا تھا اور حضرت ابو قتادہ نے احرام

www.besturdubooks.net

نہیں باندھا تھا اسلئے کہ ان کا ارادہ مکۃ المکرمہ داخل ہونے کا نہیں تھا بلکہ جہاں جانے کیلئے ان کو مامور کیا گیا تھا وہاں جانے کا ارادہ تھا مگر ان کا سفر بھی سفر حج میں جانے والوں کے ساتھ ہو رہا تھا یا عمرۃ القضا کے موقع پر حضرت ابو قتادہ انصاری کو احرام باندھنے سے ممانعت فرمائی گئی تھی تاکہ راستہ میں اگر دشمنوں کی طرف سے خدانخواستہ کوئی محاربہ کی شکل پیش آجائے تو حضرت ابو قتادہ انصاری ان کی مدافعت کر سکیں کما استفید من عبارۃ النخب ص۱۴۱ اور مسلم شریف ص۳۸۱ ج۱ میں اس کو عمرۃ الحدیبیہ کا واقعہ قرار دیا ہے۔ اب اس حالت میں سفر ہو رہا تھا اور قافلہ کا ایک ٹکڑا کچھ پیچھے رہ گیا تھا انھیں کے ساتھ حضرت ابو قتادہ بھی تھے اور اثنار سفر جب یہ لوگ مقام عسفان پہونچ گئے تو ایک وحشی گدھا نظر آیا تو لوگوں نے اپنی اپنی نگاہوں کو نیچے کر لیا تاکہ ان کی آنکھوں کے اشارے سے حضرت ابو قتادہ شکار کو نہ سمجھ لیں پھر حضرت ابو قتادہؓ نے خود ہی دیکھ لیا اور نیزہ ہاتھ میں لے کر گھوڑے پر سوار ہو گئے اور ان کے ہاتھ سے نیزہ نیچے گر گیا تو لوگوں سے کہا کہ اٹھادو تو کسی نے نہیں اٹھایا اور خود ہی لے کر جانور کا پیچھا کیا اور مار کر لے آئے اور محرمین میں سے بعض نے اس میں سے کھا لیا اور بعض نے کھانے سے انکار کر دیا اور کہا کہ ہمارے درمیان حضور صلے اللہ علیہ وسلم موجود ہیں آپ سے معلوم کئے بغیر نہیں کھائیں گے اس کے بعد جب حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے سامنے واقعہ پیش ہوا تو آپ نے کھانے والوں کی تائید فرمائی اور خود بھی طلب کر کے تناول فرمایا۔ یہ روایت مسلم شریف ص۳۸۱ ج۱ میں مفصل موجود ہے اور مسلم ج۱ ص۳۸۱ میں عبداللہ ابن ابی قتادہ کی روایت میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ان سے طلب کر کے تناول فرمانے کا ذکر موجود ہے حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو حضرت ابو قتادہ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے اب حضرت ابو قتادہ کی روایت سے چار باتیں واضح ہو جائیں گی۔

www.besturdubooks.net

(۱) محرم کا حلال کیلئے شکار کی طرف آنکھوں سے اشارہ کرنا بھی جائز نہیں ہے
(۲) حضرت ابو قتادہ مذکورہ سفر میں حالت احرام میں نہیں تھے۔
(۳) حضرت ابو قتادہؓ نے تنہا اپنے لئے شکار نہیں فرمایا بلکہ قافلہ کے محرم لوگوں کیلئے شکار فرمایا ہے اسلئے کہ حالت سفر میں تنہا۔ اتنا بڑا جانور کھانے کیلئے کوئی بھی ہمت نہیں کر سکتا (۴) محرم کیلئے جو شکار کیا گیا اسمیں سے قافلہ کے کافی لوگوں نے کھایا اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے بھی تناول فرمایا ہے (۵) ماقبل میں مطلب بن عبداللہ کی روایت میں او یصاد لکم کی عبارت کا مطلب یہی ہوگا او یصاد لکم بامرکم یعنی تمہارے حکم سے اگر شکار کیا جائے تو کھانا جائز نہیں ورنہ جائز ہے چاہے حلال نے محرم کیلئے ہی شکار کیا ہو

دلیل ۲

ص ۳۸۹ س ۲۷ وقد قال بھذا القول ایضاً عمر بن الخطاب الخ سے تقریبًا دس سطروں میں حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عمرؓ کا فتویٰ پیش کیا جارہا ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ملک شام کے ایک آدمی نے حالتِ احرام میں شکار کے گوشت سے متعلق حضرت ابوہریرہؓ سے فتویٰ طلب کیا تو انہوں نے جواز اکل کا فتویٰ صادر فرمایا اور حضرت عمرؓ سے جاکر واقعہ سنا دیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تم نے صحیح فتویٰ دیا اور اس کے خلاف فتویٰ دیتے تو میں تم پر کوڑے لگواتا اور حضرت عمرؓ کا عدم جواز کے فتویٰ دینے پر سزا مقرر فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ جواز اکل کا مسئلہ ان کی اپنی رائے نہیں ہے بلکہ انہوں نے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل کو دیکھا ہوگا اور اسیطرح حضرت کعب بن مالکؓ نے حضرت عمرؓ سے معلوم فرمایا کہ حلال کا ذبح کردہ شکار محرم کیلئے جائز ہے یا نہیں؟ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر تم اس کو چھوڑ دوگے تو میں تمہارے بارے میں یہ سمجھ لونگا کہ تمہارے اندر کوئی شئی سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ اس تفصیل سے صاف واضح ہوجاتا ہے کہ حلال کا شکار محرم کیلئے حلال ہے اگرچہ حلال نے محرم کے واسطے ہی شکار کیا ہو۔

www.besturdubooks.net

اشکال ص ۳۹۰ س ۸ وقد احتج فی ذلک المخالفون لهذا القول بما حدثنا محمد بن خزیمہ الخ سے تقریبا پانچ سطروں میں فریق اول یعنی امام عامر شعبی مجاہد بن جبیر طاؤس بن کیسان سفیان ثوری وغیرہ کی طرف سے یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن الحارثؓ کی روایت باب کے شروع میں گذرچکی ہے اور یہاں دوبارہ بطور اشکال پیش کی جارہی ہے کہ حضرت عثمانؓ کیلئے جب ان کے طائف کے گورنر حضرت حارث بن نوفلؓ نے مقام قدید میں چکور اور جنگلی گدھا کا گوشت پکاکر پیش کیا تھا حضرت علیؓ اور ان کے ساتھ کافی لوگوں نے اسمیں سے نہیں کھایا تو ان سے کہا گیا کہ ہم لوگوں نے حالت احرام میں ان جانوروں کا شکار نہیں کیا اور نہ ہی ہم نے اشارہ کیا اور نہ ہی ہم نے حکم کیا اور کچھ لوگوں نے حضرت عثمانؓ سے شکایت کی کہ حضرت علیؓ اور ان کے ساتھیوں نے اسلئے نہیں کھایا ہے کہ یہ آپ ہی کا کھانا ہے تو حضرت عثمانؓ نے حضرت علی کو بلوایا اور کہا کہ آپ نے کس لئے اس کو مکروہ سمجھا تو حضرت علیؓ نے آیت کریمہ پڑھ کر سنائی و حرم علیکم صید البر مادمتم حرما الآیۃ پھر حضرت علیؓ وہاں سے تشریف لیگئے تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے نزدیک شکار اور شکار کا گوشت محرم پر مطلقاً حرام ہے تو پھر آیت کریمہ کے مطلق کو احادیث اور آثار کے ذریعہ سے مقید کرنا کیسے جائز ہوسکتا ہے اور اس روایت میں لفظ عراقیب، عرقوب کی جمع ہے بمعنی پرندوں کے پیر کا وہ حصہ جو پنجوں کو کاٹنے کے بعد باقی رہ جاتا ہے لفظ یعاقیب یعقوب کی جمع ہے اس کے معنی نر چکور کے ہیں۔

جواب ص ۳۹۰ س ۱۳ قیل لهم فقد خالفه فی ذلک عمر بن الخطاب و طلحۃ بن عبید اللہ و عائشۃ و ابوهریرۃ الخ سے تقریبا ساڑھے چار سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے

www.besturdubooks.net

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت علی نے مذکورہ آیت کریمہ کا جو مطلب لیا ہے اس کے مخالف حضرت عمر اور طلحہ بن عبید اللہ، حضرت عائشہ حضرت ابو ھریرہ وغیرہ نے دوسرا مطلب لیا ہے کہ وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرما الآیۃ کا مطلب یہ ہوگا کہ حالتِ احرام میں شکار کرنا تم پر حرام ہے اور اس کی تائید میں دوسری آیت کریمہ بھی موجود ہے لا تقتلوا الصید وانتم حرم الآیہ کہ حالتِ احرام میں شکار کو قتل مت کرو۔ نیز متواتر روایات بھی اسی کے مؤید ہیں لہٰذا محرم پر جو حرام ہے وہ صرف قتل صید اور اسکے متعلقات ہی ہیں اکل صید حرام نہیں ہے

دلیل ۳ نظر طحاوی

ص ۳۹۰ س ۱۷ وقد ایضًا النظر ایضًا یدل علی ھٰذا وذٰلک انھم اجمعوا ان الصید یحرمہ الاحرام علی المحرم الخ سے باب کے آخیر تک نظر کے تحت فریق ثالث کی طرف سے تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ دو چیزیں شکار کو حرام کرتی ہیں۔

(۱) علت احرام محرم پر شکار کو حرام کرتی ہے

(۲) علت حرم اور حدود حرم حلال اور غیر محرم پر شکار کو حرام کرتی ہے۔

یہ دونوں چیزیں اجماعی ہیں اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص حدود حرم سے باہر حل میں شکار کرکے حل

www.besturdubooks.net

ہی میں ذبح کر دے پھر اس کا گوشت حرم میں داخل کرے تو اس کو حدود حرم میں کھانا جائز ہے۔
اسمیں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور لحم صید کو حرم میں داخل کرنا زندہ شکار داخل کرنے کی طرح نہیں ہے۔
کیوں کہ لحم صید کا ادخال جائز ہے اور صید حی کا ادخال جائز نہیں ہے اسلئے کہ اگر دونوں کا معاملہ ایسا ہی یکساں ہوتا تو زندہ شکار کی طرح لحم شکار کو نہ حرم میں داخل کرنا جائز ہوتا اور نہ ہی حدود حرم میں اس کا کھانا جائز ہوتا۔ اور اس کی ممانعت ایسی ہو جاتی جیسی حدود حرم میں شکار کرنے کی ممانعت ہوتی ہے اور حدود حرم میں کھانے کی وجہ سے شکار کرنے کی طرح جرمانہ بھی لازم ہو جاتا! اور جب حدود حرم میں اس شکار کا گوشت کھانا ممنوع نہیں ہے۔
جس کو حل میں شکار کر کے حل ہی میں ذبح کیا گیا ہے۔
اور ایسا نہیں ہے کہ جیسا کہ زندہ شکار حرم میں داخل کرنا ممنوع ہوتا ہے تو قیاس اور نظر کا تقاضا بھی یہی ہوگا کہ احرام محرم پر زندہ شکار کو حرام کر دے گا۔
اور اس شکار کے گوشت کو حرام نہیں کرے گا جس کو حلال نے ذبح کیا ہے۔

یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے

www.besturdubooks.net

بَابُ رَفعِ الیَدَینِ عِندَ رُؤیَةِ البَیتِ

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ بیت اللہ شریف کو دیکھتے وقت ہاتھ اٹھانا کیسا ہے۔ اور اسی کے ذیل میں ہم نے ان تمام مواقع کو جمع کرکے دیکھا جن مقامات میں ہاتھ اٹھانا مشروع ہے۔ تو ہم کو بارہؔ مواقع ایسے ملے جہاں ہاتھ اٹھانا نصوص سے ثابت ہے۔

(۱) بوقت تکبیر تحریمہ (۲) عند رؤیۃ الکعبہ (۳) علی الصفا (۴) علی المروۃ۔ (۵) میدانِ عرفات میں وقوف کے دوران (۶) وقوف مزدلفہ کے وقت۔ (۷) جمرۂ اولیٰ اور جمرۂ وسطیٰ کی رمی کے بعد۔ (۸) صلوٰۃ الاستسقاء کے بعد (۹) صلوٰۃ الکسوف کے بعد (۱۰) تکبیر قنوت کے وقت (۱۱) تکبیراتِ عیدین کے وقت (۱۲) حجر اسود کے استلام کے وقت۔

ان بارہؔ مواقع میں سے چار مواقع ایسے ہیں جن میں ہاتھ اٹھانے کے ساتھ ساتھ دعاء کا ثبوت نہیں یعنی تکبیر تحریمہ، تکبیراتِ عیدین، تکبیر قنوت، اور بوقت استلام حجر اسود۔ ان مواقع میں صرف ہاتھ اٹھانا ثابت ہے، دعاء کا ثبوت نہیں ہے۔ اور سات مواقع ایسے ہیں جن میں ہاتھ اٹھانے کے ساتھ ساتھ دعاء کا بھی ثبوت ہے۔ یعنی ۱ صفا پہاڑی پر ۲ مروہ پہاڑی پر۔ ۳ وقوف عرفات کے دوران ۴ وقوف مزدلفہ کے دوران ۵ جمرۂ اولیٰ اور جمرۂ وسطیٰ کی رمی کے بعد دعاء کے وقت ۶ صلوٰۃ الاستسقاء کے بعد دعاء کے وقت ۷ صلوٰۃ الکسوف کے بعد دعاء کے وقت اور استسقاء اور کسوف کے موقع پر ہاتھ اٹھا کر دعاء کا ثبوت مسلم شریف ص ۲۹۳ ج ۱، مرقات ص ۲۳۳ ج ۳، نصب الرایہ ص ۳۹۱ ج ۱، شامی کراچی ص ۱۸۴ ج ۲ میں موجود ہے۔ اور ایک موقع مختلف فیہ ہے یعنی رویت بیت اللہ کے وقت اور ان مواقع میں سے رویت بیت اللہ کے علاوہ باقی سات مواقع میں

ہاتھ اٹھا کر دعاء مانگنا قریب قریب سب کے

نزدیک مشروع ہے۔ مگر رویت بیت اللہ کے وقت ہاتھ اٹھانا مشروع ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں علماء امت کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ اس بارے میں مخب الافکار قلمی بوسیدہ ص۱۴۵ ج۶، نیل الاوطار ص۲۵۸ ج۴، حاشیہ ترمذی ص۱۷۴ ج۱، بذل المجہود ص۱۳۸ ج۳ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام ابراہیم نخعیؒ، اسود بن یزیدؒ، علقمہ بن قیسؒ، سعید بن جبیرؒ وغیرہ کے نزدیک رویت بیت اللہ کے وقت ہاتھ اٹھا کر دعاء مانگنا مشروع اور مسنون اور مستحب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فان قوماً ذہبوا الی ذلک الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسنؒ، امام مالکؒ امام احمد بن حنبلؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک رویت بیت اللہ کے وقت ہاتھ اٹھا کر دعاء مانگنا مشروع نہیں ہے۔ بلکہ مکروہ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون فکرھوا رفع الیدین عند رؤیۃ البیت الخ کے مصداق ہیں۔ اور علامہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۲۵۸ ج۴ میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک نہ مکروہ ہے اور نہ ہی مستحب ہے۔ اور بذل المجہود ہندی ص۱۳۵ ج۳ میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کی طرف کراہت کی نسبت درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک رؤیت بیت اللہ کے وقت ہاتھ اٹھا کر دعاء مانگنا مسنون اور مستحب ہے۔ یہی کتب احناف میں سے طحطاوی علی المراقی ص۳۹۹ میں موجود ہے۔ اور علامہ شامیؒ نے بھی مستحب نقل فرمایا ہے۔ شامی کراچی ص۴۹۲ ج۲۔

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ

علیہ وسلم نے سات مواقع میں رفعِ یدین کی ترغیب دی ہے۔ ان میں سے ایک رؤیت بیت اللہ کا موقع ہے۔ لہٰذا بیت اللہ شریف کو دیکھ کر ہاتھ اٹھا کر دعاء مانگنا مشروع اور مسنون ہوگا۔

فریقِ ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل نمبر ۱

ص ۳۹۱ س ۱ واحتجوا فی ذلك بما حدثنا ابراهيم بن مرزوق الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں فریق اول کی دلیل نمبر ۱ پیش کیجارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت جابرؓ سے رؤیت بیت اللہ کے وقت دعاء میں رفع یدین سے متعلق سوال کیا گیا تو جواب دیا کہ یہ یہود کا عمل ہے۔ اور ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کیا اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عمل نہیں فرمایا۔ اس روایت میں حضرت جابرؓ صاف فرمارہے ہیں کہ یہ اہلِ اسلام کا عمل نہیں ہے۔ بلکہ اہلِ یہود کا عمل ہے۔ لہٰذا یہ عمل کم از کم مکروہ ہوگا۔ اب فصلِ اول کی روایت اور فصلِ ثانی کی روایت میں سند کے اعتبار سے غور کیا جائے تو فصل ثانی کی روایت کی اسناد فصلِ اول کی روایت کے مقابلہ میں زیادہ صحیح ہے۔ اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں مہاجر بن عکرمہ اگرچہ متکلم فیہ ہے۔ مگر حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں نعیم ابن حماد کثیر الغلط ہونے کی وجہ سے اور زیادہ ضعیف ہے۔ اور دونوں روایتوں کے متن اور معانی پر غور کیا جائے تب بھی حضرت جابرؓ کی روایت کو ترجیح حاصل ہوجاتی ہے۔ اس لئے حضرت جابرؓ نے اس کو یہود کا فعل قرار دیا ہے۔ تو یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب تک اس مسئلہ میں کوئی حکم منجانب اللہ معلوم نہیں ہوا تھا اس وقت تک اہل کتاب اور یہود کے موافق عمل فرماتے رہے ہوں اور جب حکم نازل ہوا تو پہلا عمل جو یہود کے موافق تھا منسوخ ہوگیا ہے۔ پھر اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب

besturdubooks.net

حج فرمایا تو رفعِ یدین نہیں فرمایا ہے۔ لہٰذا حضرت جابرؓ کی روایت زیادہ اولیٰ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو اولیٰ قرار دینے میں دونوں روایتوں میں تطبیق ہوجاتی ہے۔

دلیل ۲ نظر طحاوی ص۳۹۱ س۸ وان کان یوخذ من طریق النظر فانا قد رأینا الرفع المذکور فی ھذا الحدیث علیٰ ضربین الخ سے تقریباً دس سطروں میں نظر کے تحت قیاسی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جن مقامات اور مواقع میں رفعِ یدین مشروع ہے وہ دو قسموں پر ہیں۔

(۱) وہ مواقع جن میں افتتاحِ صلوٰۃ کے لئے رفع یدین کا حکم ہے جیسے تکبیر تحریمہ (۲) وہ مواقع جن میں دُعاء کے لئے ہاتھ اٹھایا جاتا ہے، جیسے صفا و مروہ میں دُعاء اور میدانِ عرفات میں دُعاء، وقوفِ مزدلفہ کے وقت دُعاء، جمرۂ اولیٰ اور وسطیٰ کی رمی کے بعد دُعاء۔ ان سب مقامات میں دُعاء کے وقت رفعِ یدین کا حکم ہے۔

اب یہ ثابت ہوا کہ مقاماتِ مقدسہ میں سے جہاں جہاں رفع یدین مسنون ہے وہاں پر رفعِ یدین کی مسنونیت دو علتوں کے ساتھ معلول ہے۔

(۱) علت دعاء (۲) علتِ احرام۔ اور تعظیمِ مقام رفعِ یدین کے لئے کہیں بھی علت قرار نہیں پائی۔ بلکہ دُعاء اور احرام ہی کو علت قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا مذکورہ مقامات میں اگر دُعاء مقصود نہ ہو تو رفع یدین مشروع نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر احرام کی حالت نہ ہو تو بھی رفعِ یدین مشروع نہ ہوگا۔ اور جب علتِ احرام اور علتِ دُعاء کی وجہ سے ان مقامات میں رفع یدین مشروع ہے تو بغیر احرام اور بغیر دُعاء محض رویتِ مقام کی وجہ سے رفع یدین مشروع نہ ہوگا۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ بغیر احرام کے اگر دُعاء مقصود نہ ہو تو رفعِ یدین مشروع نہیں ہے۔ تو اسی طرح اگر دُعاء مقصود نہ ہو تو احرام کے ساتھ بھی محض رُویت بیت اللہ کی وجہ سے رفعِ یدین مشروع نہ ہوگا۔

www.besturdubooks.net

اور اس میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں وکان یرفع یدیہ نحو ثندوتہ کے الفاظ آئے ہیں۔ اور ثندوۃ کے معنی ثدی اور صدر کے ہیں۔

دلیل ۲ نظر طحاوی ص۳۹۱ س۱۸ وحجۃ اُخریٰ انا قد رأینا ما یؤمر برفع الیدین عندہ فی الاحرام ما کان مامورا بالوقوف الخ سے تقریباً تین سطروں میں دوسری نظر کے تحت تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے ان تمام مقامات کا جائزہ لیکر دیکھا جن میں بحالتِ احرام رفعِ یدین مشروع ہے۔ تو معلوم ہوا کہ ہر اس مقام پر رفعِ یدین مشروع ہے جہاں پر وقوف کا حکم ہے، جیسا کہ صفا، مروہ، عرفات، مزدلفہ اور عند الجمرتین الاُولیین اور جمرۃ العقبہ کے ساتھ وہی سب اعمال ہوتے ہیں جو جمرۂ اولیٰ اور وسطیٰ کے ساتھ ہوتے ہیں۔ مگر اس کے پاس کھڑا ہونا مشروع نہیں ہے، اور جس طرح جمرۃ العقبہ کے پاس کھڑا ہونا مشروع نہیں ہے اسی طرح بیت اللہ کے پاس بھی کھڑا ہونا مشروع نہیں ہے۔ لہٰذا جس طرح جمرۃ العقبہ کے پاس کھڑے ہوکر رفعِ یدین مشروع نہیں ہے تو اسی طرح بیت اللہ کے پاس بھی اس کو دیکھ کر رفعِ یدین مشروع نہ ہوگا۔ اور امام طحاوی فرماتے ہیں کہ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔ مگر شامی وغیرہ کتب فقہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی رؤیتِ بیت اللہ کے وقت ہاتھ اٹھا کر دعاء مانگنا مستحب ہے۔ شامی کراچی ص۴۹۲ ج۲ طحطاوی علی المراقی ص۹۹۔

دلیل ۳ ص۳۹۱ س۲۱ وقد روی فی ذلک عن ابراھیم النخعی الخ سے تقریباً چار سطروں میں حضرت امام ابراہیم نخعی کا فتویٰ پیش کیا جارہا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ صرف سات مواقع میں رفعِ یدین مشروع ہے۔ ۱) بوقت تکبیر تحریمہ ۲) بوقت قنوتِ وتر ۳) بوقت تکبیرات زوائد فی العیدین ۴) بوقت استلام حجر اسود ۵) بوقت وقوف صفا و مروہ ۶) بوقت

www.besturdubooks.net

وقوف عرفہ و وقوف مزدلفہ۔ ۷ بوقت وقوف عند الجمرتین الاولیین۔ اور ان سات میں عند رویت بیت اللہ نہیں ہے۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان میں سے اوّل الذکر چار مواقع میں رفع یدین کے وقت ہاتھوں کی پشت کو اپنے چہرہ کی طرف کرنے کا حکم ہے۔ اور مؤخر الذکر تینوں مواقع میں ہاتھوں کے باطن کو اپنے چہرہ کی طرف کرنے کا حکم ہے۔ اور تکبیر تحریمہ سب کے نزدیک تکبیر اصلی ہے۔ زائد نہیں ہے۔ اور اس کے ساتھ رفع یدین کی مشروعیت پر بھی سب کا اتفاق ہے۔ اس کے برخلاف تکبیر قنوت تکبیر زائد ہے۔ اور جو لوگ قبل الرکوع قنوتِ وتر کے قائل ہیں ان کا اتفاق اس بات پر ہے کہ تکبیر قنوت کے ساتھ ساتھ رفع یدین کا حکم بھی لازم ہے۔

اب اس پر قیاس کرنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی بھی نماز میں جو تکبیر ہوتی ہے اس کے ساتھ رفعِ یدین کا حکم ہوگا۔ جیسے کہ عیدین کی زائد تکبیریں یہ دوسری نمازوں کی تکبیرات پر زائد ہیں اس لئے ان کے ساتھ رفعِ یدین بھی ثابت ہوگا۔ اور استلام حجر اسود کے ذریعہ سے طواف کا افتتاح کیا جاتا ہے اس لئے جس طرح بوقت تکبیر تحریمہ رفع یدین کا حکم ہے اسی طرح بوقت استلام حجر اسود بھی رفع یدین کا حکم ہوگا۔ اور اس کی تائید حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے بھی ہوتی ہے۔ کہ حضرت ابو یعفور عبدی فرماتے ہیں کہ ۷۳ھ میں حجاج بن یوسف نے قبیلہ خزاعہ کے ایک آدمی کو مکۃ المکرمہ میں حاجیوں کے امور پر مامور کیا اور وہ یہ کہا کرتے تھے کہ حضرت عمرؓ قوی آدمی تھے، بھیڑ میں لوگوں کو ہٹاتے ہوئے استلام کے لئے حجر اسود تک پہونچ رہے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم طاقتور ہو ضعیف لوگوں کو تم سے ایذاء پہونچتی ہے اس لئے بھیڑ میں مت گھسو، خالی جگہ مل جائے تو استلام کرو ورنہ دُور ہی سے تکبیر کہہ کر طواف شروع کیا کرو۔ تو اس تقریر سے معلوم ہوا کہ نماز کی تکبیر تحریمہ کی طرح طواف کو بھی تکبیر ہی سے شروع کیا

www.besturdubooks.net

جاتا ہے۔ تو جس طرح تکبیر تحریمہ میں رفعِ یدین کا حکم ہے اسی طرح طواف شروع کرنے کے لئے استلام حجر کے وقت بھی تکبیر کے ساتھ رفع یدین کا حکم ہوگا۔ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خانۂ کعبہ کا طواف نماز کی طرح ہے۔ بس صرف اتنا فرق ہے کہ نماز میں کلام مطلقاً ممنوع ہے۔ اور طواف میں خیر کی بات کے ساتھ کلام کرنا مشروع ہے۔ تو اسی علت کی بنا پر تکبیرِ قنوت، تکبیراتِ عیدین، اور استلام حجر اسود کے مواقع میں رفعِ یدین کا حکم ہے۔ اور ان کے علاوہ بقیہ مواقع میں رفع یدین کا حکم نصوص سے ثابت ہے۔ اور رؤیت کعبہ سے متعلق روایات میں تعارض کے ساتھ ساتھ قیاس کے بھی خلاف ہے، اس لئے رؤیت کعبہ کے وقت رفع یدین مشروع نہ ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا قول ہے۔ مگر متأخرین حنفیہ کا فتویٰ رؤیت کعبہ کے وقت رفع یدین کے مستحب ہونے پر ہے۔ جیسا کہ شامی اور طحطاوی علی المراقی کے حوالہ سے مذہب ۲ کے تحت ثابت کیا جاچکا ہے۔

دورانِ طواف بیت اللہ کی طرف دیکھنے کا حکم

دورانِ طواف کعبۃ اللہ کی طرف دیکھنا مکروہ اور خلافِ ادب ہے۔ اسلئے کہ طواف کے آداب میں سے یہ ہے کہ جس طرح نماز کے اندر مصلّی کا سجدہ کی جگہ کی طرف دیکھنا آدابِ صلوٰۃ میں سے ہے۔ اسی طرح طواف کرنے والے کا اپنے سامنے کی طرف دیکھنا آدابِ طواف میں سے ہے، اور اِدھر اُدھر دیکھنا نماز کی طرح مکروہ اور خلاف ادب ہے۔" وینبغی ان لایجاوز بصرہٗ محل مشیۃ کالمصلی لایجاوز بصرہٗ محل سجودہٖ لانہ الادب الخ (غنیۃ الناسک ص۶۵ اور معلم الحجاج ص۱۳۱ میں دوران طواف خانۂ کعبہ کی طرف منہ کرنے کو محرّمات طواف میں سے شمار کیا ہے۔ اور جس طرح نماز میں سینہ پھر جانے سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، اسی طرح طواف میں سینہ اور قدم یا پشت

www.besturdubooks.net

اور قدم خانۂ کعبہ کی طرف سے پھر جانے سے طواف فاسد ہوجاتا ہے، اور اعادۂ طواف لازم ہوجاتا ہے۔ اور اگر بلا اعادہ وطن واپس ہو جائیگا تو ایک دم واجب ہوجائے گا۔ لوعکس أعادَ مَادَامَ بمکۃ فلو رجع فعلیہ دمٌ وتمامہٗ فی الشامیۃ وکذا لو استقبل البیت بوجھہ او استدبرہ وطاف معترضًا الخ درمختار مع الشامی کراچی ص ۴۹۶۔

باب الرمل فی الطواف

اس باب کے تحت پانچ باتیں عرض کرنی ہیں (۱) رمل کی علت (۲) عمرۃ القضاء کے موقع پر مشرکین کس پہاڑی پر قیام پذیر ہوئے تھے۔ (۳) کس طواف میں رمل کا حکم ہے (۴) رمل میں مکی و آفاقی میں فرق (۵) زمانۂ نبوت کے بعد رمل کا حکم۔

۱ رمل کی علت

رمل کے معنی سینہ تان کر تیز چلنے کے ہیں۔ واقعہ یہ پیش آیا تھا کہ صلح حدیبیہ میں یہ معاہدہ ہوا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امسال عمرہ نہیں فرمائیں گے، اور اگلے سال تین روز کے لئے مشرکین مکۃ المکرمہ کی آبادی کا حصہ خالی کردیں گے۔ چنانچہ عمرۃ القضاء کے موقع پر مشرکین اپنے وعدہ کے مطابق مکۃ المکرمہ کی آبادی خالی کرکے ایک پہاڑ پر جاکر قیام پذیر ہوگئے اور صحابہ کو دیکھکر کہنے لگے کہ یثرب کے بخار نے ان کو کمزور کردیا ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی یہ بات معلوم ہوئی تو صحابہ کو حکم فرمایا کہ اوّل تین چکروں میں سینہ تان کر مونڈھوں کو ہلاتے ہوئے اکڑتے ہوئے تیز چلیں، خاص طور پر اس طرف ایسا کریں کہ جدھر سے مشرکین دیکھ رہے ہوں۔ پھر یہ سنت اللہ تعالیٰ کو پسند آئی اور امت کے لئے ہمیشہ کے واسطے اس سنت کو برقرار رکھا۔ چنانچہ اس کے بعد عمرۃ الجعرانہ اور حجۃ الوداع کے موقع پر بھی

www.besturdubooks.net

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اوّل تین چکروں میں رمل فرمایا ہے۔ کما فی البذل ج۳ ص۱۴۴ تا ص۱۴۵

(۲) **مشرکین نے کس پہاڑ پر قیام کیا تھا؟** عمرۃ القضاء کے موقع پر مشرکین نے مکۃ المکرمہ کی آبادی خالی کردی تھی تو وہ کس پہاڑی پر جاکر قیام پذیر ہوئے تھے؟ تو اس کے متعلق ابوداؤد شریف ج۱ ص۲۵۹، طحاوی شریف ج۱ ص۲۹۲ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی گئی ہے۔ اور اس میں جبلِ قعیقعان پر جاکر قیام کرنے کا ذکر ہے۔ اور جبلِ قعیقعان، جبلِ ابوقبیس کے مقابل میں ہے۔ اور اس کی شکل اس طرح ہے کہ جبلِ ابوقبیس حجرِ اسود اور بئرِ زمزم کی طرف قائم ہے۔ اور اس پہاڑی کے دامن پر اس وقت بادشاہ کا گھر بنا ہوا ہے۔ اور جبلِ قعیقعان حطیم کعبہ کی جانب باب الفتح اور باب العمرہ کے درمیانی حصہ سے جب حرم شریف سے باہر نکلیں گے تو یہی پہاڑ پڑے گا۔ اور اسی کی جانب اس وقت بابِ مدینہ، باب حدیبیہ واقع ہیں۔ جو رکنِ اسود اور رکنِ یمانی کی جانب مخالف میں واقع ہے۔ اور اسی وجہ سے بعض روایات میں اس کا بھی ذکر آتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہؓ رکنِ شامی و رکنِ عراقی کی جانب سے رمل فرمایا کرتے تھے: مراءۃ المشرکین علی الاسراع اذا امروا من جھۃ الرکنین الشامیین لان المشرکین کانوا بازاء تلک الناحیۃ فاذا امروا بین الرکنین الیمانیین مشوا علی ھیئتھم (بذل المجهود ج۳ ص۱۴۴، اوجز المسالک ج۳ ص۲۹۱، عمدۃ القاری ج۹ ص۲۵۰ بدایۃ المجتھد ج۱ ص۲۴۴)

(۳) **کون سے طواف میں رمل کا حکم ہے** اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس طواف میں رمل کا حکم ہے جس کے بعد سعی بین الصفاء

والمروہ کا ارادہ ہو۔ البتہ صرف امام شافعیؒ کا ایک قول اس طرح ملتا ہے کہ صرف طوافِ قدوم میں رمل مسنون ہے۔ چاہے اس کے بعد سعی بین الصفا والمروہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو۔ کما فی النووی ص۴۱۲ ج۱، نیل الاوطار ص۴۹ ج۵، اور طواف قدوم صرف مفرد بالحج اور قارن کے ساتھ خاص ہے۔ معتمر اور متمتع کے لئے طوافِ قدوم مشروع نہیں ہے۔ چاہے آفاقی کیوں نہ ہو۔ لیس علی المتمتع طواف قدوم ای لایکون مسنونًا فی حقہ بخلاف القارن الخ (البحر الرائق ص۳۶۳ ج۲) اس سے اصول کلی یہ نکلتا ہے کہ طوافِ قدوم محرم بالحج کے ساتھ خاص ہے۔ اور مفرد بالحج اور قارن دونوں درحقیقت محرم بالحج ہوتے ہیں اس لئے ان پر طوافِ قدوم لازم ہے۔ اور محرم بالعمرہ کے لئے طوافِ قدوم مشروع نہیں ہے۔ اور متمتع بھی درحقیقت محرم بالعمرہ ہی ہوتا ہے۔ اس لئے اس پر بھی طوافِ قدوم مشروع نہیں ہے۔ اور علامہ ابن عابدین شامی نے ردالمحتار کراچی ص۴۷۲ ج۲ میں حج اور عمرہ کے درمیان بارہ امور میں فرق نقل فرمایا ہے۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حج میں طوافِ قدوم مسنون ہے۔ اور عمرہ میں طواف قدوم مشروع نہیں ہے۔

(۴) حکمِ رمل میں مکی وآفاقی میں فرق

یہاں یہ مسئلہ بھی زیرِ غور ہے کہ جب یہ اصول بیان کیا جاچکا ہے کہ ہر اس طواف میں رمل کا حکم ہے جس کے بعد سعی بین الصفا والمروہ کا ارادہ ہو۔ تو حکمِ رمل میں آفاقی اور مکی میں بھی کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے۔ چنانچہ اوجز المسالک ص۴۹۵ ج۳، المغنی ص۱۸۶ ج۳ میں اس بارے میں دو قول نقل کئے گئے ہیں۔

قول ۱: حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک رمل صرف آفاقی کے ساتھ خاص ہے۔ مکی کے لئے مشروع نہیں ہے۔ اور احناف میں سے امام طحاویؒ کی رائے بھی یہی معلوم ہوتی ہے۔

www.besturdubooks.net

قول ۲ حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ اور جمہورؒ کے نزدیک رمل آفاقی اور مکی دونوں کے لئے مسنون ہے۔ اور اصول یہ ہے کہ ہر اس طواف میں رمل مسنون ہے جس کے بعد سعی بین الصفا والمروۃ کا ارادہ ہوتا ہے۔ لہٰذا مکی و آفاقی جب بھی عمرہ کریں گے طواف میں رمل مسنون ہوگا۔ اور اس میں مکی اور آفاقی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔

(۵) زمانۂ نبوت کے بعد طواف میں رمل کا حکم

زمانۂ نبوت کے بعد طواف میں رمل کی مسنونیت باقی ہے یا ختم ہوگئی؟ اسی مسئلہ کو واضح کرنے کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب قائم فرمایا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں اوجز المسالک ج۳ ص۲۹۱، عمدۃ القاری ج۹ ص۲۴۲، المغنی لابن قدامہ ج۳ ص۱۸۴، نخب الافکار قلمی ج۶ ص۱۵۴ و ص۱۵۵ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، عطاء بن ابی رباحؒ، طاؤس بن کیسانؒ، حسن بصریؒ، قاسم بن محمدؒ، سعید بن جبیرؒ، سالم بن عبداللہؒ وغیرہ کے نزدیک زمانۂ نبوت کے بعد طواف میں رمل کا حکم ختم ہو چکا ہے اس لئے کہ حکم رمل کفار کو اپنی جرأت اور طاقت دکھانے کی علت کے ساتھ خاص تھا۔ اور جب علت ختم ہوگئی تو حکم بھی ساتھ ساتھ ختم ہو چکا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب قوم الی ان الرمل فی الطواف لیس بسنة الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمد بن حسنؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور جمہورؒ کے نزدیک طواف میں رمل کی مسنونیت دورِ نبوت کے بعد بھی قیامت تک باقی رہے گی۔ اس لئے کہ رمل کا حکم اگرچہ ابتداء میں علت کے ساتھ معلول رہا ہے۔ مگر بعد میں اس کا حکم دائمی ہوگیا ہے۔ علیت ختم ہوگئی۔ اسی وجہ سے حضور صلی اللہ

www.besturdubooks.net

علیہ وسلم نے فتح مکۃ المکرمہ کے بعد عمرۃ الجعرانہ اور حجۃ الوداع کے موقع پر بھی طواف میں رمل فرمایا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک اٰخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل اب حل کتاب کے تحت فریقین کے دلائل اس طرح پیش کریں گے۔ اولاً فریق اول کی طرف سے دو دلیلیں پھر ان کے جوابات پھر فریق ثانی کی طرف سے تین دلیلیں پیش کر کے باب ختم کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل ۱ ان کی دلیل ۱ باب کے شروع میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی تین روایات ہیں۔ جس میں حضرت ابن عباسؓ نے تفصیلی واقعہ پیش فرمایا ہے۔ کہ ابو الطفیل فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے دریافت کیا کہ لوگ یہ جو بتلاتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کے طواف میں رمل فرمایا ہے کہاں تک صحیح ہے۔ تو حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا کہ رمل سنت رسول ضرور ہے مگر اس معاملہ میں لوگ جھوٹ بھی بولتے ہیں اور سچ بھی۔ سچ یوں بولتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے درحقیقت رمل فرمایا ہے۔ اور جھوٹ یوں ہے کہ یہ سنت باقی نہیں رہی۔ اور پورا واقعہ یہ ہے کہ حدیبیہ کے موقع پر کفار لڑنے پر تلے ہوئے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کو مقابلہ کی دعوت دی تاکہ نغف یعنی جانوروں کے ناک کے کیڑے کی موت کی طرح یکدم مرجائیں اور جب صلح میں یہ بات طے ہوگئی کہ اگلے سال عمرہ کریں گے۔ اور تین دن کے لئے مشرکین مکہ کی آبادی خالی کردیں گے۔ چنانچہ دوسرے سال عمرۃ القضا کے لئے مکۃ المکرمہ پہونچ گئے تو مشرکین آبادی خالی کر کے جبل قعیقعان کے دامن میں جاکر قیام پذیر ہوگئے۔ اور جبل قعیقعان حطیم کعبہ کی جانب واقع ہے۔ جس طرف اس وقت باب مدینہ اور باب حدیبیہ قائم ہیں۔ اور مشرکین نے یہ کہا تھا کہ یثرب کے حمّیٰ اور بخار نے ان لوگوں کو کمزور اور

www.besturdubooks.net

دبلا کر دیا ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ بات معلوم ہوئی تو صحابہ کو حکم فرمایا کہ اوّل تین چکروں میں سینہ تان کر مونڈھوں کو ہلاتے ہوئے تیز چلا کریں۔ خاص طور پر اس جانب سے رمل کریں جدھر سے کفار دیکھ سکتے تھے تاکہ یہ سمجھ لیں کہ اگرچہ بظاہر کمزور دکھائی دے رہے ہیں مگر پھر بھی ان میں طاقت ہے۔ حتیٰ کہ جب رکنِ یمانی اور رکنِ اسود کے درمیانی حصہ پر پہونچ جاتے تو کفار کے پردہ میں ہو جانے کی وجہ سے رمل نہیں کرتے تھے۔ تو معلوم ہوا کہ رمل کا مقصد صرف مشرکین کو رعب دکھانا تھا۔ اور جب علت ختم ہو چکی ہے تو ساتھ ساتھ حکم بھی ختم ہو چکا ہے۔ اس لئے اب رمل کی سنیت باقی نہیں رہی۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

حلِ عبارات

ص ۳۹۲ س ۱۰ حتی یموتوا موت النغف۔ النغف ان کیڑوں کو کہا جاتا ہے جو اونٹ بکری کی ناک میں پڑ جاتے ہیں تو حضورؐ اور صحابہؓ کو حدیبیہ کے موقع پر مشرکین نے اس لئے بلایا تھا تاکہ نغف کیڑے کی طرح اکھٹے مر جائیں۔

ص ۳۹۲ س ۱۶ جبل قعیقعان۔ حطیم کعبہ کی جانب ایک پہاڑی کا نام ہے۔ جو جبلِ ابو قبیس کے مقابل میں پڑتا ہے۔ اور اسی جانب اس وقت باب مدینہ اور باب حدیبیہ واقع ہیں۔

ص ۳۹۲ س ۲۰ یقدم علیکم قوم قد وھنتھم حمی یثرب۔ تمہارے پاس ایک ایسی قوم آرہی ہے جس کو یثرب کے بخار نے کمزور کر دیا ہے۔

ص ۳۹۲ س ۲۰ مما یلی الحجر۔ حطیم کعبہ کو حجر کہا جاتا ہے۔ ص ۳۹۲ س ۲۲ ولم یمنعہ ان یامرھم بان یرملوا الاشواط الاربعۃ الا الابقاء علیھم۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد کے چار چکروں میں صحابہ پر شفقت کے لئے رمل کا حکم نہیں فرمایا ہے۔ ص ۳۹۲ س ۲۴ ھزالا بمعنی دبلے اور کمزور ہونے کے ہیں۔

www.besturdubooks.net

دلیل ۲ ص ۳۹۲ س ۱۸ قالوا ومما دل علی ذلک انہ لم یفعل ذلک لما حج الخ سے تقریباً تین سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ امام مجاہد بن جبیرؒ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے نقل فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء میں رمل فرمایا ہے اور حجۃ الوداع میں رمل نہیں فرمایا۔ تو اس سے صاف ظاہر ہورہا ہے کہ عمرۃ القضاء کے موقع پر جو رمل فرمایا تھا وہ کفار کو دکھانے کی غرض سے تھا، اور حجۃ الوداع کے موقع پر وہاں کفار کے نہ ہونے کی وجہ سے رمل نہیں فرمایا ہے۔ لہٰذا اب دورِ نبوت کے بعد رمل کی سنیت باقی نہیں رہی۔

دلیل ۱ کا جواب ص ۳۹۳ س ۲ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا محمد بن خزیمۃ قال ثنا الحجاج الخ سے تقریباً ساڑھے پانچ سطروں میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ فتح مکہ کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ الجعرانہ فرمایا اور اس میں آپؐ نے اول تین چکروں میں رمل فرمایا ہے اور بعد کے چار چکروں میں رمل نہیں فرمایا۔

اس حدیث شریف سے تین باتیں معلوم ہوگئیں۔

(۱) اول تین چکروں میں مکمل رمل فرمایا ہے۔ کہ حطیم کی جانب جدھر سے کفار دیکھتے تھے، اور رکن یمانی اور حجر اسود کی جانب جدھر سے کفار نہیں دیکھ سکتے تھے ہر طرف سے رمل فرمایا ہے۔ (۲) مکۃ المکرمہ دار الاسلام بن چکنے کے بعد حنین کے مالِ غنیمت تقسیم کرنے کے موقع پر مقام جعرانہ سے جب عمرہ فرمایا اس وقت بھی آپ نے رمل فرمایا ہے، جبکہ کفار کو اپنی شوکت دکھانے کی علت ختم ہوچکی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ رمل کا مدار اور علت صرف کفار کو رعب دکھانے پر نہیں ہے۔ بلکہ کوئی دوسرا امرِ دینی بھی اس میں مضمر ہے۔

(۳) فصلِ اول میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی جو روایات گذرچکی ہیں وہ

www.besturdubooks.net

سب عمرۃ القضاء کے واقعہ سے متعلق ہیں۔ اور فصل ثانی کی روایت عمرۃ الجعرانہ سے متعلق ہے۔ عمرۃ القضاء مکہ مکرمہ کے دار الکفر کے زمانہ کا ہے۔ اور عمرۃ الجعرانہ مکۃ المکرمہ کے دار الاسلام بن جانے کے بعد کا ہے۔ اور جب عمرۃ الجعرانہ میں خود ابن عباسؓ سے رمل کا ثبوت ہے۔ تو عمرۃ القضاء میں رمل کی جو علت فصل اول کی روایات میں بیان کی گئی ہے وہ قابلِ اعتبار نہیں ہوگی۔

دلیل ۲ کا جواب

۳۲۱۳ وحدثنا محمد بن عمرو بن یونس قال ثنا اسباط بن محمد عن عبید اللہ بن عمر عن نافع قال کان ابن عمرؓ یرمل من الحجر الی الحجر ثلاثا الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام نافعؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ حجرِ اسود سے حجرِ اسود تک اول تین چکروں میں رمل فرمایا کرتے تھے۔ اور باقی چار چکروں میں درمیانی رفتار چلتے تھے۔ اور حضرت ابن عمرؓ فرماتے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسا ہی عمل فرماتے تھے۔ اور حضرت ابن عمرؓ کے اس عمل میں صرف اتنی بات ثابت ہے کہ انہوں نے دورِ نبوت کے بعد رمل فرمایا ہے۔ مگر اس کی صراحت نہیں ہے کہ حج میں رمل فرمایا تھا یا عمرہ میں اور اسی لئے انہوں نے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس عمل کو منسوب فرمایا ہے اس میں بھی حج یا عمرہ کی صراحت نہیں ہے۔ لہٰذا اس میں دو احتمال موجود ہیں۔ (۱) حضرت ابن عمرؓ نے حج کے موقع پر طواف میں رمل فرمایا ہے۔ تو ایسی صورت میں فصل اول میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت جس کو مجاہد بن جبرؒ نے نقل فرمایا ہے اس سے معارض ہو جائے گی۔ اور قاعدہ ہے کہ جب راوی کا عمل روایت کے خلاف ہو تو روایت سے اعتماد ختم ہو جاتا ہے، اور عمل ہی مستدل بن جاتا ہے۔ لہٰذا فصلِ اول کی روایت جو دلیل ۲ میں گذر چکی

www.besturdubooks.net

ہے۔ اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔
اس احتمال کو امام طحاویؒ نے ص۳۹۲ س۱۳ فقد یجوز ان یکون ذلک کان منہ وھو حاج فخالف ذلک الخ سے بیان فرمایا ہے۔ (۲) حضرت ابن عمرؓ نے عمرہ میں رمل فرمایا تھا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ عمرہ میں رمل کا جواز حضرت ابن عمرؓ کا مسلک ہو۔ تو ایسی صورت میں دونوں احتمالوں میں سے ایک کی تعیین کے لئے دوسری دلیل کی ضرورت ہے۔ تو ہم کو حضرت نافع کے طریق سے ابن عمرؓ کی صریح روایت مل گئی جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حجۃ الوداع میں اور اپنے عمرہ میں رمل کرنا ثابت ہے۔ حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں رمل فرمایا ہے۔ لہٰذا دوسرا احتمال باطل ہوگا۔ اور پہلا احتمال صحیح ہوگا۔ لہٰذا حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت سے استدلال درست نہ ہوگا جو فصل اول میں امام مجاہدؒ کے طریق سے گذر چکی ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱ ص۳۹۲ س۱۹ وقد روی عن جابر بن عبد اللہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ رمل فی حجۃ الوداع الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جا رہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں اول تین چکروں میں رمل فرمایا ہے۔ اور اخیر کے چار چکروں میں رمل نہیں فرمایا بلکہ اپنی عادت کے مطابق چلتے رہے ہیں۔ اور دوسری روایت میں اسکی صراحت ہے کہ اول تین چکروں میں حجر اسود سے حجر اسود تک رمل فرمایا ہے۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت جابرؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ حج و

www.besturdubooks.net

عمرہ میں رمل کا حکم کفار اور دشمنوں پر رعب ڈالنے کی غرض سے نہیں ہے۔ بلکہ منجملہ سنن حج میں سے ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا اس کا ترک جائز نہ ہوگا۔

دلیل ۲ ص ۳۹۳ س ۱۴ وقد فعل ذلك ایضا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من بعدہ الخ سے باب کے اخیر تک دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ اب کس بنا پر رمل کیا جائے اور مونڈھوں کو ہلاتے ہوئے سینہ تان کر چلنے کی حکمت کیا ہے۔؟ حالانکہ مشرکین کو طاقت وقوت دکھانے کے لئے عمرۃ القضاء میں یہ رمل مشروع ہوا تھا اور اب اللہ تعالیٰ نے قیامت تک کے لئے شرک اور اہل شرک کو حدود مکۃ المکرمہ سے نکال باہر کر دیا ہے۔ اس لئے عقلاً اب رمل کی مشروعیت باقی نہ رہنی چاہئے۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ ہم ہر ایسے اعمال کو ترک نہیں کرتے ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم جانتے ہیں۔ چنانچہ صحابہ کرامؓ کے ایک جم غفیر کی موجودگی میں حضرت عمرؓ نے حج میں رمل فرمایا ہے۔ اور کسی نے حضرت عمرؓ پر نکیر نہیں فرمائی۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا عمل بھی ثابت ہے۔ نیز حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل بھی ایسا ہی ثابت ہے کہ وہ جب حدود مکۃ المکرمہ کے باہر سے احرام باندھ کر تشریف لاتے تو اول تین چکروں میں رمل فرماتے اور طواف کے بعد صفا و مروہ کے درمیان سعی فرمایا کرتے تھے۔ اور جب حج کا احرام حدودِ حرم سے باندھتے تو طواف میں رمل نہیں فرماتے تھے۔ یعنی حج تمتع کے متعدد طوافوں میں سے صرف ایک طواف میں رمل فرمایا کرتے تھے۔ اب حضرت ابن عمرؓ کا یہ عمل فصل اول میں ان کی روایت جو مجاہد بن جبر کے طریق سے مروی ہے اس کے مخالف ہو چکا ہے۔ لہٰذا فصلِ اوّل کی روایت میں دو احتمال ہوں گے۔

(۱) فصلِ اوّل کی روایت منسوخ ہو چکی ہے۔ اس لئے حضرت ابن عمرؓ نے اپنی روایت کے خلاف فرمایا ہے۔ لہٰذا وہ روایت قابلِ استدلال نہ ہوگی۔

www.besturdubooks.net

(۲) فصل اوّل کی روایت صحیح نہیں ہے۔ اور عدم صحت کی دلیل خود حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا اس کے مخالف ہونا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں بھی وہ روایت قابلِ استدلال نہ ہوگی۔

اب دلیل کا حاصل یہ ہوگا کہ حُدود مکۃ المکرمہ سے مشرکین کے ختم ہوجانے کے بعد جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرامؓ سے رمل کرنا ثابت ہے تو رمل کی مشروعیت محض کفار کے سامنے اظہار شوکت کی بنا پر نہ ہوگی بلکہ سنتِ طواف کی بنا پر ہوگی۔ جو کسی علت کے ساتھ معلول نہیں ہے۔ یہی ہمارے علمائے ثلاثہ کا مسلک اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔ اور حضرت امام طحاوی کا قول ان ذلك من سُنّۃِ الطّواف عند القدوم۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت امام طحاویؒ کے نزدیک رمل کی مسنونیت صرف آفاقی کے لئے ہے مکّی کے لئے نہیں ہے۔

بَابُ مایستلم من الارکان فی الطّواف

طواف کے دوران حجرِ اسود سے متعلق دو عمل مسنون ہیں۔ (۱) استلام اور استلام کے معنی ہاتھ سے چھو دینا اور ہاتھ پھیر دینے کے ہیں (۲) تقبیل اور تقبیل کے معنی حجر اسود کو اپنے منہ سے بوسہ دینے کے ہیں۔ اور ان دونوں عملوں میں سے تقبیل حجر اسود کے ساتھ خاص ہے۔ اور استلام حجرِ اسود اور رکن یمانی دونوں کے ساتھ مسنون ہے۔ اور حجر اسود کو بوسہ دینا ممکن نہ ہو تو ہاتھ سے استلام کر کے ہاتھ کو بوسہ دیدے۔ اور اگر ہاتھ کی رسائی بھی نہ ہوسکے تو دُور سے اشارہ کر کے ہاتھ کو بوسہ دیدے۔ اور رکنِ یمانی پر صرف استلام یعنی ہاتھ لگانا مسنون ہے، اس کو بوسہ دینا یا ہاتھ لگا کر ہاتھ کو بوسہ دینا مسنون نہیں ہے۔ نیز اگر ہاتھ لگانا ممکن نہ ہو تو دُور سے اشارہ کرنا بھی جمہورؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ البتہ حضرت امام محمد بن حسن شیبانی

www.besturdubooks.net

کے نزدیک دُور سے اشارہ کرنا اور رکنِ یمانی کو بوسہ دینا جائز ہے۔ منحۃ الخالق علی البحر ۲/۳۳۲)
حنفیہ کا فتویٰ جمہور کے قول کے مطابق عدم جواز کا ہے۔ اب اس باب کے تحت زیر بحث
مسئلہ یہ ہے کہ رکنِ اسود، رکن عراقی، رکنِ شامی، رکن یمانی چاروں کا استلام مسنون
ہے یا صرف رکنِ اسود اور یمانی ہی کا استلام مسنون ہے؟ تو اس سلسلہ میں
عمدۃ القاری ۹/۲۵۵، نخب الافکار قلمی ۲/۱۶۱، المغنی لابن قدامہ ۳/۱۸۸، نیل
الاوطار ۴/۲۶۵، معارف السنن ۶/۱۴۹ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت معاویہؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت
حسنؓ، حضرت حسینؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ اور تابعین میں سے جابر
بن زیدؒ، سوید بن غفلہؒ، عروہ بن زبیرؒ وغیرہ کے نزدیک چاروں ارکان کا استلام
مسنون ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ
امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، مجاہد بن جبرؒ،
حسن بصریؒ، سفیان ثوریؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک چاروں ارکان کا استلام
مسنون نہیں ہے۔ بلکہ صرف رکنِ اسود اور رکن یمانی کا استلام مسنون ہے۔ یہی
لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت جابرؓ کی
روایت ہے جس میں چاروں ارکان کا استلام
کرنا ثابت ہے۔ اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت جابرؓ
سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا صحیح ہوگا کہ چاروں ارکان
کا استلام کرنا مسنون ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱ ۱/۲۹۴ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا ابن مرزوق الخ سے تقریباً ساڑھے تیرہ
سطروں میں یہ دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ
متعدد روایات سے یہ بات ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

www.besturdubooks.net

صرف رکنِ اسود اور رکنِ یمانی کا استلام فرمایا کرتے تھے، اور رکنِ عراقی اور رکنِ شامی کا استلام نہیں فرماتے تھے۔ نیز حضرت معاویہؓ نے جب اپنے دورِ امارت میں حج بیت اللہ کے موقع پر دورانِ طواف چاروں ارکان کا استلام فرمایا تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رکنِ عراقی اور رکنِ شامی کا استلام نہیں فرمایا۔ تو اس پر حضرت معاویہ نے فرمایا کہ بیت اللہ کے ساتھ کوئی عمل ممنوع نہیں ہے۔ اس پر حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا کہ لقد کان لکم فی رسول اللہ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ۔ تو حضرت معاویہؓ نے اس کی تصدیق فرمائی۔

اب ان روایات سے صاف واضح ہوتا ہے کہ رکنِ عراقی اور رکنِ شامی کا استلام مشروع نہیں ہے۔ اور اس مضمون کی روایات ذخیرۂ حدیث میں تواتر کے ساتھ موجود ہیں۔ اور فصلِ اوّل کی روایت کو تواتر روایات کی تائید حاصل نہیں ہے۔ اس لئے فصلِ ثانی کی روایات کے مقابلہ میں اس کو ترک کردینا لازم ہوگا۔ اور حضرت مصنف نے فصلِ ثانی کی روایات کو دو صحابہ سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر۱ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے چھ سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر۲ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں الرکن الاسود والذی یلیہ من نحو دار الجمحیین کے الفاظ آتے ہیں۔ اور جُمَحِیین گھوڑے پالنے والوں کو کہا جاتا ہے۔ اور نسائی شریف ص۲/۳۲ میں نحو دُورِ الجُمَحِیین کے الفاظ آئے ہیں یعنی رکنِ یمانی کی جانب گھوڑے پالنے والے لوگ رہتے تھے۔

دلیل نمبر۲ نظرِ طحاوی ص۲۹۵/۱۳ وکان من الحجۃ عندنا واللہ اعلم لمن ذھب الی ھذہ الاثار ایضا علی من ذھب الی ما خالفھا ان الرکنین الیمانیین ھما مبنیان علی منتھی البیت مما یلیھا الخ

www.besturdubooks.net

سے باب کے اخیر تک دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ رکنِ اسود اور رکنِ یمانی دونوں حدودِ کعبہ اور دیوار کے منتہیٰ پر ہیں۔ جو صحیح معنیٰ میں خانۂ کعبہ کے رکن اور کونے ہیں۔ اور رکنِ عراقی اور رکنِ شامی دونوں حدودِ کعبہ کے منتہیٰ پر نہیں ہیں، بلکہ درمیان میں ہیں۔ اس لئے ان دونوں رکنوں کے بعد حطیم کعبہ ہے۔ اور حطیم کا حصّہ حدودِ کعبہ کے دائرہ میں ہے۔ لہٰذا ان دونوں رکنوں کے استلام کا مطلب یہ ہوگا کہ کعبۃ اللہ کی دیوار کے درمیانی حصّہ میں استلام کرنا ہے۔ اور یہ گویا ایسا ہے کہ رکنِ اسود اور رکنِ یمانی کے درمیانی حصہ میں دیوارِ کعبہ کا استلام کیا جائے۔ اور اس کے جواز کا قائل کوئی بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں رکن درحقیقت رکنِ بیت اللہ نہیں ہیں۔ اور اگر ان کو رکنِ کعبہ تسلیم کیا جائیگا تو حطیم کعبہ کو خارجِ کعبہ تسلیم کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ حطیم کعبہ کا حدودِ بیت اللہ کے دائرہ میں ہونا متواتر روایات سے ثابت ہے۔ چنانچہ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایات کو حضرت عائشہؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور ان تمام روایات کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ جب قریش نے کعبۃ اللہ کی تعمیر کی تو پورا نفقہ اور خرچ ان کو میسّر نہیں ہوا اس لئے حطیم کے حصّہ کو چھوڑ کر تعمیر کی۔ حضرت عائشہ نے کہا کہ یا رسول اللہ تو پھر آپ قواعدِ ابراہیمی کے مطابق تعمیر کیوں نہیں فرماتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہاری قوم نئی نئی اسلام میں داخل ہوئی ہے، ان کے عقیدے میں فرق آنے کا خطرہ ہے۔ ورنہ میں کعبۃ اللہ توڑ کر حطیم کعبہ کو کعبہ میں شامل کرکے قواعدِ ابراہیمی کے مطابق تعمیر کر دیتا۔ اس کے لئے دو دروازے بناتا۔ ایک شرقی اور غربی اور چوکھٹ کو زمین سے ہموار کر دیتا۔ اب جب اس تفصیل سے حطیم کعبہ کا حدودِ کعبہ کے دائرہ میں داخل ہونا ثابت ہوا تو رکنِ عراقی اور رکنِ شامی کا بیت اللہ کا رکن نہ ہونا

www.besturdubooks.net

بھی ثابت ہوگیا۔ لہٰذا ان کا استلام ایسا ہوگا جیسا کہ رکنِ اسود اور رکنِ یمانی کے درمیانی حصہ کی دیوار کا استلام کیا جائے، اور اس کا استلام کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ تو جس طرح مابین الرکنین الیمانیین کا استلام جائز نہیں ہے۔ تو اسی طرح رکنین عراقیین کا استلام بھی مشروع نہ ہوگا۔ اور یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے اور اسی پر ائمہ اربعہ کا فتویٰ ہے۔

بَابُ الصَّلٰوةِ لِلطَّوَافِ بَعْدَ الصُّبْحِ وَبَعْدَ الْعَصْرِ

اس باب کے تحت چھ مسائل زیرِ غور ہیں۔ (۱) صلوٰۃِ طواف کا حکم۔ (۲) مسلسل دو طوافوں کی نماز ایک ساتھ پڑھنا۔ (۳) حطیم کعبہ میں صلوٰۃ۔ (۴) سعی بین الصفا والمروہ کا شکرانہ نفل۔ (۵) مطاف میں نمازی کے سامنے سے گذرنا۔ (۶) فجر اور عصر کے بعد صلوٰۃِ طواف کا حکم۔

(۱) صلوٰۃِ طواف کا حکم

ہر طواف کے بعد دو رکعت شکرانہ نماز پڑھنا سب کے نزدیک لازم ہے۔ مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ یہ نماز واجب ہے یا سنت؟ تو اس بارے میں دو مذہب ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک نیز امام مالکؒ اور شافعیؒ کے قول مشہور کے مطابق صلوٰۃِ طواف سنتِ مؤکدہ ہے، واجب نہیں ہے۔ کما فی النیل ص۲۷۳ ج۴ والمغنی ص۱۹۱ ج۳ والاوجز ص۵۰۰ ج۳۔

مذہب ۲: حضرات حنفیہ اور قاسم بن محمد وغیرہ کے نزدیک صلوٰۃِ طواف واجب ہے۔ نیز حضرت امام شافعیؒ کا ایک قول بھی وجوب کا ہے۔

(۲) مسلسل دو طواف کی نماز ایک ساتھ پڑھنا

طواف اور نماز کے درمیان خاص تعلق اور جوڑ ہوتا ہے۔ اس لئے ہر طواف کے بعد فوراً صلوٰۃِ طواف ادا کرنا لازم ہے۔

www.besturdubooks.net

لہٰذا ایک طواف سے فارغ ہوکر اس کی نماز ادا کئے بغیر دوسرا طواف کرنا حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ البتہ حضرت امام ابویوسفؒ کے نزدیک جبکہ طاق عدد طواف کرچکا ہو مثلاً تین طواف یا پانچ طواف یعنی ۲۱ چکر یا ۳۵ چکر طواف کرچکا ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

یکرہ عندھما الجمع بین اسبوعین او اکثر بلا صلوٰۃ بینھما وان انصرف عن وتر وقال ابویوسف لا یکرہ اذا انصرف عن وتر کثلاثۃ اسابیع او خمسۃ الخ (شامی کراچی ص۴۹۹ ج۲) اور حضرات طرفین کے نزدیک یہ کراہت وقت مباح کے ساتھ خاص ہے۔ لہٰذا اگر وقت مکروہ ہو مثلاً عصر کے بعد یا فجر کے بعد تو بلا صلوٰۃ تسلسلِ طوافین مکروہ نہیں ہے۔ والخلاف فی غیر وقت الکراھۃ اما فیہ فلا یکرہ اجماعا ویؤخر الصلوٰۃ الی وقت مباح الخ (شامی کراچی ص۴۹۹ ج۲)

(۳) حطیم کعبہ میں نماز

حطیم کعبہ کے بارے میں علامہ ابن الاثیرؒ نے تاریخ الکامل ص۱۲۵ ج۱ اور امام ابو الولید ازرقیؒ نے اخبارِ مکہ ص۳۱۲ ج۱ میں نقل فرمایا ہے کہ حطیم کعبہ میں حضرت ہاجرہ اور حضرت اسمٰعیل علیہما السلام کی قبر مبارک ہے۔ اور حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی نے بھی اپنی درسی تقریر ترمذی میں یہی نقل فرمایا ہے۔ اور اگر کوئی خانۂ کعبہ میں نماز کی نذر مان لے تو حطیم میں نماز پڑھنے سے نذر پوری ہوجائے گی۔ اسلئے کہ یہ بھی کعبۃ اللہ کا جزء ہے۔ اور اوجز المسالک ص۵۰۶ ج۳ میں امام نوویؒ کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے کہ صلوٰۃ طواف کے لئے سب سے افضل جگہ مقامِ ابراہیمؑ کے متصل ہے۔ اور اس کے بعد حطیم کعبہ ہے اور اس میں جگہ نہ ملے تو مطاف اور مسجد حرام میں سے جہاں کہیں جگہ مل جائے وہاں پڑھ لے۔

(۴) سعی بین الصفا والمروہ کے بعد نماز

سعی بین الصفا والمروہ سے فراغت کے بعد

www.besturdubooks.net

دو رکعت شکرانہ نفل پڑھنا مستحب ہے۔ مگر یہ صلوٰۃ طواف کی طرح سنت مؤکدہ یا واجب نہیں ہے۔ بلکہ صرف مستحب ہے۔

حضرت مطلب ابن ابی وداعہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صفا و مروہ کی سعی کے بعد مطاف میں تشریف لاکر دو رکعت نفل ادا فرماتے ہوئے دیکھا ہے۔ کمافی الشامی کراچی ص۵۰۱ ج۲ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین فرغ من سعیہ جاء حتی اذا حاذی الرکن فصلی رکعتین فی حاشیۃ المطاف۔ الحدیث۔

(۵) مرور بین یدی المصلی فی المطاف

مصلی کے سامنے سے گذرنا بہت بڑا گناہ ہے جس کی صراحت کتب حدیث اور کتب فقہ میں اپنی جگہ موجود ہے۔ لیکن مرور بین یدی المصلی کی حرمت کے مسئلہ میں مسجد حرم داخل نہیں ہے، بلکہ مطاف اور مسجد حرم میں مرور بین یدی المصلی جائز ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی حذو الرکن الاسود والرجال والنساء یمرون بین یدیہ وما بینہم وبینہ سترۃ۔ ونقل الشامی عن مشکلات الآثار للطحاوی ان المرور بین یدی المصلی بحضرۃ الکعبۃ یجوز الخ شامی کراچی ص۵۰۱ تا ۵۰۲ ج۲

(۶) فجر اور عصر کے بعد صلوٰۃ طواف

طلوع فجر کے بعد اور صلوٰۃ عصر کے بعد طواف کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ لیکن اختلاف اس میں ہے کہ طلوع فجر کے بعد طلوع آفتاب سے قبل اور صلوٰۃ عصر کے بعد غروب آفتاب سے قبل صلوٰۃ طواف جائز ہے یا نہیں۔؟

حضرت مصنفؒ نے اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے یہ باب باندھا ہے۔ چنانچہ اس کے متعلق فتح الباری ص۳۸۸ ج۳ معارف السنن ص۱۶۵ ج۶ اوجز المسالک ص۵۰۰ ج۳ نخب الافکار ص۱۶۷ ج۶ عمدۃ القاری ص۲۷۱ ج۹ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب

www.besturdubooks.net

نقل کئے گئے ہیں۔ مگر حضرت امام طحاویؒ نے تین مذاہب نقل فرمائے ہیں۔ اور تینوں مذاہب علی الترتیب ذیل میں درج کئے جاتے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، عروہ بن زبیرؒ، طاؤس بن کیسانؒ، قاسم بن محمدؒ وغیرہ کے نزدیک طلوعِ فجر کے بعد طلوعِ آفتاب تک اور عصر کے بعد غروبِ آفتاب تک صلوٰۃِ طواف بلاکراہت جائز اور درست ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قومٌ الی اباحۃ الصلوٰۃ للطواف الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، سعید بن جبیرؒ حسن بصریؒ وغیرہ کے نزدیک، نیز حضرت امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق طلوعِ فجر کے بعد طلوعِ آفتاب تک اور عصر کے بعد غروب تک صلوٰۃِ طواف مکروہ تحریمی ہے۔ لہٰذا اگر ان اوقات میں طواف کیا جائے تو نماز کو وقتِ مباح تک مؤخر کردینا لازم ہوگا۔ اور یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک اٰخرون الخ کے مصداق ہیں۔ اور فقالت فرقۃٌ منہم لایُصلّی فی شیٔ من ھٰذہ الخمسۃ الاوقات للطواف کما لایُصلّی فیہا التطوع وممن قال ذلک ابوحنیفۃؒ و ابویوسفؒ ومحمدؒ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ حضرت امام سفیان ثوریؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، مجاہد بن جبرؒ، ابراہیم نخعیؒ، امام طحاویؒ کے نزدیک طلوعِ فجر کے بعد آفتاب طلوع ہونے سے پہلے پہلے اور صلوٰۃ عصر کے بعد اصفرارِ شمس سے پہلے پہلے صلوٰۃِ طواف جائز اور مشروع ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقالت فرقۃ یُصلّی للطواف بعد العصر قبل اصفرار الشمس وبعد الصبح قبل طلوع الشمس الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل اب حلِ کتاب کے ساتھ ہر فریق کے دلائل اس طریقہ سے

www.besturdubooks.net

پیش کریں گے۔ کہ اولاً فریق اوّل کی دلیل، ثانیاً فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں اور ایک اشکال وجواب ثالثاً فریق ثالث کی طرف سے دو دلیلیں پیش کرکے باب ختم کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت جبیر بن مطعمؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے۔ روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو عبد مناف یا بنو عبد المطلب کو مخاطب کرکے فرمایا کہ اگر تم مسجد حرم کے ذمہ دار بنو گے تو کسی کو بیت اللہ کے طواف کرنے اور نماز پڑھنے سے کسی بھی وقت منع نہ کرنا چاہے رات میں ہو یا دن میں۔ یہ روایت بالکل مطلق ہے۔ اس میں بعد العصر اور بعد الفجر کا وقت بھی شامل ہے۔ لہٰذا ان اوقات میں صلوٰۃ طواف ممنوع نہ ہوگی۔

جواب ص۳۹۲ س۵ فقالوا لا حجۃ لکم فی ھٰذہ الآثار لان ما اباح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہما الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ بنو عبد مناف یا بنو عبد المطلب کو جس طواف اور جس نماز سے روکنے سے منع فرمایا ہے اس سے ایسا طواف مراد ہے جس میں کوئی امر ممنوع نہ ہو۔ ورنہ اگر امر ممنوع ہو تو ان کے لئے طواف سے روکنا جائز اور درست ہوگا۔ مثلاً اگر کوئی ننگا ہوکر طواف کرتا ہے یا حالت جنابت میں طواف کرتا ہے تو اس کو طواف سے روکنے ہی کا حکم ہے، اور اسی طرح صلوٰۃ کا بھی حکم ہے۔ کہ اگر طہارت اور ستر عورت، استقبال قبلہ کے ساتھ وقت مباح میں نماز پڑھتا ہے تو اس کو نماز سے روکنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر بغیر طہارت یا بغیر ستر عورت یا بغیر استقبال قبلہ کے نماز پڑھتا ہے، یا اوقات ممنوعہ میں نماز پڑھتا ہے تو اس کو روکنا ممنوع نہیں ہے۔ لہٰذا حضرت جبیر ابن مطعمؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں بنو عبد مناف یا بنو عبد المطلب

www.besturdubooks.net

سو جو طواف کرنے والے اور نماز پڑھنے والے کو روکنے سے منع فرمایا ہے وہ مطلقاً نہیں ہے بلکہ امرِ ممنوع کے نہ ہونے کی حالت میں ہے، اور امرِ ممنوع کے ساتھ ہونے سے روکنا جائز ہے۔ اور بعد الفجر اور بعد العصر بھی نوافل کے لئے اوقات ممنوعہ میں سے ہے۔ اس لئے یہ اوقات اس حکم سے مستثنیٰ ہو جائیں گے۔

فریق ثانی کی دلیل نمبر ۱

ص ۲۹۶ س ۱۱ وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم نهيا عاما عن الصلوٰة عند طلوع الشمس وعند غروبها و نصف النهار و بعد الصبح حتى تطلع الشمس و بعد العصر حتى تغيب الشمس الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے دلیل نمبر ۱ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع آفتاب کے وقت اور نصف النہار کے وقت اور غروب آفتاب کے وقت اور بعد الفجر اور بعد العصر نماز پڑھنے سے عمومی طور پر ممانعت فرمائی ہے۔ اور اس مضمون کی روایات تواتر کے ساتھ مروی ہیں۔ لہٰذا ان اوقات میں سے کسی میں صلوٰۃ طواف مشروع نہ ہوگی۔

اشکال

ص ۲۹۶ س ۱۴ فكان مما احتج به اهل المقالة الاولى لقولهم فى ذلك الخ سے تقریباً چار سطروں میں اشکال پیش کیا جارہا ہے۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن باباہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو الدرداءؓ نے عصر کے بعد طواف کر کے غروب آفتاب سے قبل صلوٰۃ طواف ادا فرمائی تو ان سے سوال کیا گیا کہ آپ لوگ اصحاب رسول ہو۔ لوگوں کو ان اوقات میں نماز پڑھنے سے منع کرتے ہیں تو پھر آپ کیسے پڑھ رہے ہیں؟ تو حضرت ابو الدرداءؓ نے جواب دیا کہ بلد مکہ کا حکم دیگر بلدان کی طرح نہیں ہے۔ کہ مکہ میں اوقات مکروہہ میں بھی جائز ہے۔ اب حضرت

www.besturdubooks.net

ابوالدرداءؓ کے قول سے واضح ہوتا ہے کہ صلوٰۃِ طواف ان اوقات میں بلاکراہت جائز ہے۔

جواب ص۳۹۶ س۱۸ قیل لہم فانتم لا تقولون بھٰذا الحدیث لانا قد رأینا کم تکرھون الصّلوٰۃ بمکۃ فی الاوقات المنھی عن الصّلوٰۃ فیھا الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت سے استدلال دو وجہ سے درست نہیں ہوگا۔

(۱) حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت کے مکمل طور پر تم خود بھی قائل نہیں ہو۔ اسلئے کہ اوقاتِ منہی عنہا میں صلوٰۃِ طواف کے علاوہ دیگر نمازوں کو تم خود بھی ناجائز کہتے ہو۔ اور حضرت ابوالدرداءؓ نے حدودِ مکہ میں ہر نماز کو اوقاتِ منہی عنہا میں جائز اور مباح کہا ہے۔ اور ممانعت سے مکۃ المکرمہ کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ اور فرمایا کہ نہی کا حکم مکۃ المکرمہ کو مستثنیٰ کرکے دیگر تمام بلدان کے حق میں ہے۔ لہٰذا حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت سے تمہارا استدلال درست نہ ہوگا۔ (۲) حضرت عمرؓ حضرت معاذ بن عفراءؓ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے حضرت ابوالدرداءؓ کی مخالفت فرمائی ہے۔ کہ حضرت عمرؓ نے طلوعِ فجر کے بعد طواف کرکے نماز ادا نہیں فرمائی اور تنعیم کے راستہ میں مقام ذی طویٰ پہنچکر سورج طلوع ہونے کے بعد صلوٰۃِ طواف ادا فرمائی۔ اور یہی حضرت معاذ بن عفراءؓ کی روایت کا حاصل ہے۔ اور حضرت ابن عمرؓ بھی فجر کے بعد طواف کرکے سورج طلوع ہونے کا انتظار کرتے رہے اور جب سورج طلوع ہوگیا تو صلوٰۃِ طواف ادا فرمائی۔ لہٰذا حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت سے استدلال درست نہ ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ نظر طحاوی ص۳۹۶ س۱۹ والنظر یدل علی ذلک ایضاً لانا قد رأینا رسول اللہ

www.besturdubooks.net

صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن صیام یوم الفطر ویوم النحر الخ سے تقریبا تین سطروں میں نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ یوم الفطر اور یوم النحر میں روزہ رکھنے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ اور سب کا اتفاق اس بات پر ہے کہ یہ ممانعت مکہ اور غیر مکہ تمام بلدان میں یکساں ہے۔ تو جس طرح ایام منہی عنہا میں روزہ کی ممانعت ہر مقام میں یکساں ہے اسی طرح اوقات منہی عنہا میں نماز کی ممانعت بھی مکہ اور غیر مکہ ہر مقام میں یکساں ہوگی۔ لہٰذا جس طرح دوسرے شہروں میں اوقات ممنوعہ میں نماز جائز نہیں ہے اسی طرح مکۃ المکرمہ میں صلوٰۃ طواف بھی جائز نہ ہوگی۔

فریق ثالث کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱

ص ۳۹۷ حدثنا احمد بن داؤد قال ثنا یعقوب بن حمید قال ثنا ھشیم عن مغیرۃ عن ابراھیم قال طف وصل ما کنت فی وقت فاذا ذھب الوقت فامسک الخ سے تقریبا آٹھ سطروں میں فریق ثالث کی دلیل ما پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عطاءؒ، مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ جب وقت کامل میں طواف کیا جائے تو اسی وقت نماز پڑھ لی جائے۔ اور جب وقت ناقص یا وقت محرم میں طواف کیا جائے تو نماز وقت ناقص اور وقت محرم گذر جانے تک موقوف رکھے۔ اس کے بعد صلوٰۃ طواف ادا کی جائے۔ اور عصر کے بعد اصفرار اور سورج میں تغیر پیدا ہونے سے پہلے پہلے تک وقت کامل ہے۔ اور تغیر آنے سے وقت ناقص شروع ہو جاتا ہے۔ اور وقت محرم طلوع آفتاب اور نصف النہار اور غروب آفتاب کا وقت ہے۔ ان کے علاوہ باقی تمام اوقات میں صلوٰۃ طواف جائز ہے۔ اسکی تائید

www.besturdubooks.net

میں یہ لوگ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل پیش کرتے ہیں۔ اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا عمل یہی رہا ہے کہ جب عصر کے بعد طواف کرتے اور سورج کی روشنی بدستور باقی رہتی تو اسی وقت صلوٰۃِ طواف ادا فرمالیتے تھے، اور اگر سورج کی روشنی میں تغیر آجاتا تو صلوٰۃ طواف کو موقوف کردیتے، اور فرضِ مغرب کے بعد ادا فرمالیا کرتے تھے، اور اسی طرح جب فجر کے بعد طواف فرماتے اور غلس اور اندھیرا باقی رہتا تو اسی وقت صلوٰۃِ طواف ادا فرمالیتے۔ اور اگر چاندنا ہوجاتا تو سورج بلند ہونے تک صلوٰۃِ طواف کو موقوف کردیتے۔ اور سورج بلند ہونے کے بعد صلوٰۃِ طواف ادا فرمالیا کرتے تھے۔ تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ فجر کے بعد غلس باقی رہنے تک اور عصر کے بعد اصفرارِ شمس سے پہلے پہنچنے تک صلوٰۃِ طواف جائز ہے۔

ص۳۹۶ س۱۴ فهذا عطاء قد قال برأيه ما قد ذكرنا وروى عن ابن عباسؓ سے تقریباً دو سطر کی عبارت سے اس بات کی وضاحت فرماتے ہیں۔ کہ فصلِ اول میں فریق اول کی تائید میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت امام عطاء بن ابی رباحؒ نے نقل کی ہے تو وہاں پر صرف حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی ترجمانی فرمائی تھی۔ مگر ان کی رائے اس روایت کے مطابق نہیں ہے، بلکہ رائے اس کے خلاف ہے جس کو یہاں پر واضح کردیا گیا ہے۔

دلیل ۲ نظرِ طحاوی

ص۳۹۶ س۱۶ وكان النظر فى ذلك لما اختلفوا هذا الاختلاف اناراينا طلوع الشمس وغروبها ونصف النهار يمنع من قضاء الصلوات الفائتات وبذلك جاءت السنة الخ سے باب کے اخیر تک نظرِ طحاوی کے تحت فریق ثالث کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب روایات اور علماء کی آراء میں اختلاف واقع ہوچکا ہے تو ہم نے اوقاتِ ممنوعہ سے متعلق تمام روایات کو جمع کرکے مرکزی مضمون پر غور کیا تو معلوم ہوا

www.besturdubooks.net

کہ اوقات ممنوعہ دو قسموں پر ہیں۔ (۱) وہ اوقات جن میں فرائض اور صلوٰۃ جنازہ بھی جائز نہیں ہے۔ مثال کے طور پر طلوع آفتاب، نصف النہار، اور غروب آفتاب کا وقت جیسے حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے واضح ہوتا ہے۔ اور ان میں وقت ممنوع نکل جانے کا انتظار لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا ان اوقات میں صلوٰۃ طواف بھی جائز نہیں ہوگی۔ (۲) بعد الفجر اور بعد العصر کا وقت۔ اس میں صرف نفل نماز جائز نہیں ہے۔ اور صلوٰۃ وقتیہ اور صلوٰۃ فائتہ اور صلوٰۃ جنازہ جائز ہے۔ اور صلوٰۃ طواف بھی لازم ہو جانے کے بعد نفل نہیں رہتی۔ بلکہ فائتہ اور صلوٰۃ جنازہ کی طرح واجب الاداء ہو جاتی ہے اس لئے ہر ایسے وقت میں صلوٰۃ طواف جائز ہو جائے گی جن میں صلوٰۃ فائتہ اور صلوٰۃ جنازہ جائز ہوتی ہے۔ لہٰذا جس طرح صلوٰۃ فائتہ اور صلوٰۃ جنازہ واجب ہونے کے بعد طلوع فجر اور عصر کے بعد جائز ہوتی ہے، اسی طرح صلوٰۃ طواف بھی ان اوقات میں بلا کراہت جائز اور درست ہو جائے گی۔ اور یہی امام سفیان ثوریؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، ابراہیم نخعیؒ، مجاہد بن جبرؒ، امام طحاویؒ کا مسلک ہے۔ مگر یہ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے قول کے خلاف ہے۔ ان کا مسلک عدم جواز کا ہے۔ اور عدم جواز ہی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔ لیکن روایات اور دلائل زیادہ تر امام طحاویؒ، سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے مسلک کے مؤید ہیں۔ اسی وجہ سے حضرت مولانا عبد الحی لکھنویؒ نے مؤطا امام محمد کے حاشیہ التعلیق الممجد میں اسی باب کے تحت ص۲۱۴ میں امام طحاوی کے مسلک کو ترجیح دی اور خود اپنا عمل بھی یہی بتلایا ہے۔

باب من احرم بحجة فطاف لها قبل ان يقف بعرفة

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ اگر کوئی شخص میقات سے حج کا احرام باندھے اور اس نے اپنے ساتھ سیاقتِ ہدی بھی نہیں کی ہے تو اس کے لئے درمیان میں حج کا احرام فسخ کرکے عمرہ کی نیت کرلینا اور مکۃ المکرمہ پہنچکر ارکانِ عمرہ ادا کرکے احرام کھولدینا جائز ہے یا نہیں۔؟ اس کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے اور بحث کو کافی طویل کردیا ہے۔ اور پورے باب میں کل چھتیس ۳۶ روایات نقل فرمائی ہیں اور ان میں سے اٹھارہ ۱۸ روایات مثبتین کی طرف سے اور سولہ ۱۶ روایات منکرین کی طرف سے اور دو ۲ روایات دو اشکال وجواب کے تحت پیش فرمائی ہیں۔ چنانچہ علامہ بدرالدین عینیؒ نے اس مسئلہ کے بارے میں نخب الافکار قلمی ص۲۶۹ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام احمد بن حنبلؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، داؤد ظاہریؒ، اور اصحابِ ظواہر کے نزدیک حج کے احرام کو درمیان میں فسخ کرکے عمرہ کی نیت کرلینا اور یوم عرفہ سے پہلے ارکانِ عمرہ ادا کرکے احرام کھولدینا جبکہ سیاقتِ ھدی نہ کی ہو جائز اور درست ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذہ الآثار الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک جب حج کا احرام باندھ لیا جائے تو اس کو فسخ کرکے عمرہ کی نیت کرلینا کسی بھی حال میں جائز نہیں ہے، اپنے ساتھ سیاقت ھدی کی ہو یا نہ کی ہو ہر حال میں جائز نہیں ہے۔ اگر فسخ کردیگا تو دم واجب ہو جائیگا۔ بلکہ اس پر واجب ہے کہ حج کا احرام باقی رکھ کر ارکانِ حج ادا کرکے یوم النحر میں جمرۃ العقبہ کی رمی کے بعد احرام کھولدے یہی لوگ

کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں تو صحابۂ کرام کی ۱۸ روایات ہیں۔ اور ان تمام روایات کے مرکزِ مضمون دو ہیں جن سے یہ لوگ استدلال کرتے ہیں۔ (۱) حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آیت کریمہ ثم محلها الى البيت العتيق الآیۃ ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ محلها سے مراد احرام کھولنے کی جگہ ہے۔ اور وہ البیت العتیق ہے۔ لہٰذا مکۃ المکرمہ پہونچنے کے بعد طواف کرکے احرام کھولدینا جائز ہے، چاہے وقوفِ عرفہ سے پہلے ہو یا بعد میں۔ (۲) ان تمام روایات کا ماحصل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر جن لوگوں نے حج کا احرام باندھ لیا تھا اور ہدی کے جانور بھی ساتھ نہیں لائے تھے ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارکانِ عمرہ ادا کرکے احرام کھولدینے کی اجازت دیدی تھی۔ زمانۂ جاہلیت میں اشہر الحج میں عمرہ کرنے کو افجر الفجور سمجھا جاتا تھا اور اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اشہر الحج میں حج کا احرام فسخ کرکے عمرہ کرنے کی اجازت دیدی جس سے بعض صحابہ کو تردد بھی ہوا چنانچہ حضرت سُراقہ بن مالکؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ یہ عمل ہمارے اسی سال کے ساتھ خاص ہے یا ہمیشہ کیلئے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ ہمیشہ کے لئے ہے۔ لہٰذا ان روایات سے فسخ الحج الی العمرۃ کا جواز صاف طور پر ثابت ہوتا ہے۔

اور جن نو۹ صحابہ کی روایات یہ لوگ پیش کر رہے ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔

صحابی ۱ حضرت عبد اللہ بن عباس کی روایت تین سندوں کے ساتھ۔

اور ان کی روایت میں ایک تو آیت کریمہ ثم محلها الى البيت العتيق الآیۃ اور دوسرا ان کے فتویٰ پر حضرت عروہ بن زبیرؓ کا اشکال ہے کہ حضرت عروہ نے کہا کہ اے ابن عباسؓ آپ نے لوگوں کو گمراہ کر دیا تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا اَوَ عُرَیَّہ کیسے میں نے لوگوں کو گمراہ کر دیا؟

www.besturdubooks.net

حضرت عروہؒ نے کہا کہ آپ نے یہ فتویٰ دیا کہ محرم بالحج صرف طواف کر کے احرام کھول سکتا ہے اگرچہ وقوف عرفہ نہ کیا ہو۔ حالانکہ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ یوم النحر تک احرام نہیں کھولتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اسی سے تم گمراہ ہو رہے ہو۔ میں تم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث بیان کر رہا ہوں اور تم ابوبکرؓ و عمرؓ کی بات بیان کرتے ہو۔ تو عروہؒ نے کہا کہ وہ دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و اعمال کو آپ سے زیادہ جانتے تھے۔

صحابی ۲ حضرت ابوموسیٰ اشعری کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ، وہ فرماتے ہیں کہ میں حج کے احرام کے بعد ارکانِ عمرہ ادا کر کے احرام کھولنے کے جواز پر حضرت عمر کے زمانہ تک فتویٰ دیتا رہا۔ پھر لوگوں نے مجھ سے کہا کہ امیر المؤمنین نے دوسرا حکم جاری کیا ہے تو میں نے اعلان کر دیا کہ میرے فتویٰ پر عمل نہ کریں۔ اور میں نے حضرت عمرؓ سے جا کر معلوم کیا تو انہوں نے دو دلیلیں پیش فرمائیں۔ (۱) اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حج کے احرام کے بعد اس کو تکمیل تک پہنچا دو۔ (۲) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ھدی کے جانور مذبح تک پہونچنے سے پہلے احرام مت کھولو۔

صحابی ۳ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت آٹھ سندوں کے ساتھ، اور ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر دورانِ سفر حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کریم نازل ہو رہا تھا اور جب مکۃ المکرمہ پہنچکر طواف اور سعی بین الصفا والمروہ کر لیا تو اعلان فرما دیا کہ جو لوگ ھدی ساتھ نہیں لائے وہ اپنا احرام کھولدیں، اور مجھ کو بعد میں جو حکم معلوم ہوا وہ اگر پہلے معلوم ہو جاتا تو میں ھدی ساتھ نہیں لاتا اور تمہاری طرح احرام کھول کر حلال ہو جاتا۔ اور حضرت سراقہ بن مالکؓ کے سوال پر فرمایا کہ یہ حکم ہمیشہ کے لئے ہے۔

صحابی ۴ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ اس میں بھی

www.besturdubooks.net

یہی اعلان ہے کہ جو لوگ ھدی ساتھ نہیں لائے وہ احرام کھولدیں۔
صحابی ۵ حضرت عائشہؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت بھی حضرت ابن عمرؓ کی روایت کی طرح ہے۔
صحابی ۶ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۷ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۸ حضرت انسؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۹ حضرت معقل بن یسارؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔
ان چاروں کی روایات کا حاصل بھی حضرت ابن عمرؓ کی روایت کی طرح ہے۔
اور ان تمام روایات سے احرام حج فسخ کرکے ارکان عمرہ ادا کرکے احرام کھولدینا جائز ثابت ہوتا ہے۔

جواب ص۱۹۲ وقالوا اما ماذکرتموہ من قول اللہ عز وجل ثم محلها الی البیت العتیق الآیۃ الخ سے تقریباً چھتیس سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے، اور جواب کو دو حصوں میں پیش کریں گے۔

(۱) آیت کریمہ ثم محلها الی البیت العتیق الآیۃ کا جواب۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ آیت کریمہ میں محلها کی ھا ضمیر کا مرجع ھدی کا جانور اور بدنہ ہے اور البیت العتیق سے پورا حدود حرم مراد ہے، اور اس کی تائید دوسری آیت کریمہ حتی یبلغ الھدی محلہ الآیۃ سے ہوتی ہے۔ لہٰذا حدود حرم مکمل محل ذبح ہے۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ بدنہ کا محل ذبح پورا حرم ہے۔ اور حاجی کا محل حلال یوم النحر ہے۔ یہ مطلب ہرگز نہیں کہ حاجی کا محل حلال حدود حرم اور بیت اللہ ہے۔ لہٰذا آیت کریمہ سے استدلال درست نہ ہوگا۔

(۲) واما ما احتجوا بہ من الآثار الخ سے ان کی پیش کردہ تمام روایات کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان تمام روایات میں

www.besturdubooks.net

فسخ الحج کا حکم صرف حجۃ الوداع کے موقع پر صحابہ کے ساتھ خاص تھا۔ باقی کسی کے لئے جائز نہیں ہے۔ اس کی تائید متواتر روایات سے ہوتی ہے۔ ان میں سے سولہ روایات کو چھ صحابہؓ سے پیش کرتے ہیں۔

صحابی ۱ حضرت بلال بن حارثؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ، ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ حج کو فسخ کرنے کا حکم ہمارے ساتھ خاص ہے یا تمام مسلمانوں کے لئے عام ہے؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ صرف تمہارے لئے خاص ہے۔

صحابی ۲ حضرت ابوذر غفاریؓ کی روایت سات سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت کا حاصل بھی یہی ہے کہ فسخ الحج کا حکم صرف صحابہ کے ساتھ خاص تھا باقی کسی کے لئے جائز نہیں ہے۔

صحابی ۳ حضرت عثمانؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت کا حاصل بھی وہی ہے جو حضرت ابوذر غفاریؓ کی روایت کا ہے۔

صحابی ۴ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے خطبہ میں فرمایا کہ تم حج کا احرام باندھکر حج کی تکمیل کرو اور عمرہ کا احرام باندھکر عمرہ کی تکمیل کرلیا کرو۔ اور فصلِ اوّل میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں بھی حضرت عمرؓ کے اس خطبہ کی طرف اشارہ ہے۔

صحابی ۵ حضرت جابرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے دو قسم کے متعہ سے منع فرمایا ہے۔
(۱) متعۃ النساء (۲) متعۃ الحج۔ یعنی حج کے احرام کو فسخ کرکے عمرہ کی نیت کرلینا اور یوم عرفہ سے پہلے ارکانِ عمرہ ادا کرکے احرام کھول دینا۔ اس کی تفصیل باب حجۃ الوداع کے تحت گذر چکی ہے۔ اور حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے منع کرنے کے بعد پھر ہم نے ایسا نہیں کیا۔

www.besturdubooks.net

صحابی ۶ حضرت عبداللہ بن ہلالؓ کی روایت کثیر بن عبداللہ کے طریق سے ڈو سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ہم صحابہ کے علاوہ باقی کسی کے لئے حج کا احرام باندھنے کے بعد عمرہ کے ذریعہ سے حج کو فسخ کر دینا جائز نہیں ہے۔ اب ان تمام روایات سے واضح ہوتا ہے کہ فسخ الحج بالعمرہ کا حکم صرف صحابہ کے ساتھ خاص ہے، باقی اور کسی کے لئے جائز نہیں ہے۔ اور حضرت مصنفؒ نے مدعیٰ کے ثبوت کے لئے مرفوع روایات کے ساتھ صحابہ کے اقوال اور آرار کو بھی ذکر فرمایا ہے۔ اس لئے کہ صحابہ اپنی رائے اور قیاس سے کوئی بات نہیں کہتے تھے جب تک کہ اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنتے تھے۔

اب اس تفصیل سے فریق اول کے مدعیٰ کا باطل ہونا واضح ہو گیا۔ نیز فصلِ اوّل میں حضرت سُراقہ بن مالکؓ کے سوال کے جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ یہ حکم ہمیشہ کے لئے ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں اشہر الحج میں عمرہ کو افجر الفجور سمجھا جاتا ہے۔ تو اسی کے رد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اشہر الحج میں عمرہ کو ہمیشہ کے لئے جائز کیا ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ حج کو فسخ کر دینا ہمیشہ کے لئے جائز ہے۔

اشکال ۱۲ ص۲۳۳ وقد انکر قوم فسخ الحج الخ سے تقریباً دو سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جا رہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ ایک جماعت نے اس کا انکار کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر صحابہ کو حج فسخ کر کے ادائے عمرہ کے ذریعہ احرام کھول دینے کا حکم فرمایا ہے۔ بلکہ یوم النحر تک ہم سب بدستور حالتِ احرام میں برقرار رہے ہیں۔ لہٰذا فسخ الحج کی بات ہی صحیح نہ ہوگی۔

جواب ص۲۳۶ فمن الحجۃ علیٰ من احتج بھٰذا ان یکون عبد اللہ قد روی عن ابن عمرؓ الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں

جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشکال کی روایت کو حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے عبداللہ بن رجاء نے نقل فرمایا ہے۔ حالانکہ عبداللہ بن رجاء ہی نے فصل اوّل میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی وہ روایت نقل فرمائی ہے جس میں سیاقتِ ھدی نہ کرنے والوں کو عمرہ کے ذریعہ سے حج فسخ کرنے کی اجازت دی ہے۔ اب دونوں روایات بظاہر معارض ہیں۔ تطبیق اس طرح ہو جائے گی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فسخ الحج بالعمرہ کی اجازت دی تھی مگر اس کو صحابہ پر لازم نہیں فرمایا تھا جن کا دل چاہے عمرہ کر کے حلال ہو جائے اور جن کا دل چاہے حلال نہ ہو۔ تو حضرت ابن عمرؓ بھی ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے حج کا احرام نہیں کھولا تھا۔ لہٰذا فصل اوّل کی روایت میں حضرت ابن عمرؓ نے صرف واقعہ بیان فرمایا تھا اور اس روایت میں اپنا عمل بیان فرمایا ہے۔ اب کوئی اشکال نہیں رہا۔

اشکال ۲ ص۴۰۲ س۲ وقد روی عن عائشة ایضا فی ذلك الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں یہ اشکال پیش کیا جا رہا ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حجۃ الوداع میں شرکت کرنے والے تین قسم کے لوگ تھے۔ (۱) وہ لوگ جنہوں نے صرف عمرہ کا احرام باندھا ہے (۲) وہ لوگ جنہوں نے صرف حج کا احرام باندھا ہے (۳) وہ لوگ جنہوں نے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھا ہے۔ اور عمرہ کرنے والوں نے ارکانِ عمرہ ادا کر کے احرام کھول دیئے۔ اور مفرد بالحج کرنے والے اور قران کرنے والوں نے احرام نہیں کھولا بلکہ یوم النحر میں رمی جمرۃ العقبہ کے بعد احرام کھولا ہے۔ اب حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فسخ الحج بالعمرہ کا حکم نہیں فرمایا تھا۔

جواب ص۴۰۲ س۴ فقد یجوز ان یکون ذلك عندها کما کان عند ابن عمر علی ما قد ذکرنا الخ اس عبارت سے مذکورہ اشکال کا یہ جواب

www.besturdubooks.net

دیا جا رہا ہے کہ فصل اوّل میں حضرت عائشہؓ کی روایت صاف الفاظ میں گذر چکی ہے کہ جنہوں نے سیاقت ھدی نہیں کی تھی ان کو آپ نے احرام بالحج کو عمرہ کے ذریعہ فسخ کر کے احرام کھول دینے کی اجازت دی ہے۔ اور یہاں سوق ھدی نہ کرنے والوں کا کوئی عمل صراحت سے بیان نہیں کیا گیا ہے۔ لہٰذا کہا جائیگا کہ یہاں پر جو کہا گیا ہے کہ یوم النحر تک احرام نہیں کھولا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جن لوگوں نے سیاقت ھدی کی تھی انہوں نے احرام نہیں کھولا تھا۔ اب کوئی اشکال نہیں رہا۔

فریق ثانی کی دلیل نظر طحاوی

ص ۱۵ س ۱۲ واما وجہ ذلک من طریق النظر فانا قد وجدنا الاصل

ان من احرم بعمرۃ الخ سے باب کے آخر تک نظر طحاوی کے تحت فریق ثانی کی دلیل پیش کی جا رہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ احرام بالعمرۃ تین قسموں پر ہے۔ (۱) ایام حج کے علاوہ میں عمرہ کا احرام باندھ کر مکۃ المکرمہ پہونچ جائے تو ارکانِ عمرہ ادا کر کے احرام کھول دے گا۔

(۲) ایام حج میں عمرہ کا احرام باندھ لیا جائے، اور ساتھ میں دم تمتع کے لئے جانور نہ لایا جائے۔ ایسی صورت میں بھی ارکانِ عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھولدینے کا حکم ہے۔

(۳) ایام حج میں عمرہ کا احرام باندھ لیا جائے اور ساتھ میں دمِ تمتّع کے لئے جانور لایا جائے تو ایسی صورت میں ارکانِ عمرہ ادا کرنے کے بعد یوم النحر سے پہلے احرام کھولنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگرچہ اس نے صرف عمرہ کا احرام باندھ لیا ہے۔ مگر سوق ھدی افعالِ حج اور اسبابِ حج میں داخل ہے۔ اس لئے گویا کہ اس نے عمرہ کے ساتھ افعالِ حج کو بھی شروع کر دیا ہے۔ لہٰذا اب جب وہ ارکانِ عمرہ ادا کرے گا تو ایک چیز کی تکمیل تو ہو جائے گی۔ لیکن دوسری چیز یعنی حج کی تکمیل باقی رہ جائے گی۔ اس لئے حج کی تکمیل

www.besturdubooks.net

سے پہلے احرام کھولنا جائز نہیں ہوگا۔ اور جب حج کی نیت سے محض سوقِ ھدی کرنے کی وجہ سے ارکانِ حج کی تکمیل سے پہلے احرام کھولنا جائز نہیں ہے۔ تو باقاعدہ مستقل طور پر حج کا احرام باندھ کر حج میں داخل ہوجانے کے بعد ارکانِ حج ادا کرنے سے پہلے اس کو فسخ کردینا بطریق اولیٰ جائز نہ ہوگا۔

نظر کا ترجمہ بہرحال نظر کے طریقہ سے اس مسئلہ کی توجیہ یہ ہے کہ ہم نے یہ اصول اور ضابطہ پایا ہے کہ جو شخص عمرہ کا احرام باندھ لیتا ہے اس کے لئے طواف وسعی کر کے حلال ہوجانا جائز ہے جبکہ ھدی کا جانور ساتھ نہ لایا ہو۔ اور جب اپنے ساتھ دمِ تمتع کا جانور لائے تو یوم النحر سے قبل طواف وسعی کے بعد احرام کھولدینا جائز نہیں ہے۔ بلکہ یوم النحر میں حج وعمرہ دونوں کا احرام ایک ساتھ کھولدیگا۔ اور اسی کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مروی ہے جو حضرت حفصہؓ کے سوال کے جواب میں واقع ہوئی ہے۔ حضرت حفصہؓ نے یہ سوال کیا تھا کہ سب لوگوں نے احرام کھول لیا آپ کیوں نہیں کھولتے؟ تو آپ نے جواب دیا کہ میں نے سر پر تلبید کی اور قربانی کے جانور کے گلے میں ہار ڈالدیئے، اسلئے قربانی کرنے تک حلال نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا اس نیت سے تمتع کے جانور کو ساتھ لانا کہ اسکے لانے کے بعد حج کرنا ہے اس کو یوم النحر تک حلال ہونے سے روک دیگا۔ اسلئے کہ اس طرح کے احرام سے عمرہ میں داخل ہوکر ارکانِ عمرہ ادا کرنے کے بعد حلال ہونا جائز نہیں ہے۔ یہانتک کہ حج کا احرام باندھ لیا جائے، پھر حج وعمرہ دونوں سے ایک ساتھ حلال ہوجائے۔ اور اگر تنہا عمرہ کا احرام باندھ لیا ہے تو محض ارکانِ عمرہ ادا کرکے احرام کھولدینا جائز ہے یوم النحر کا انتظار لازم نہ ہوگا۔ اور اگر اپنے ساتھ حج کیلئے قربانی کا جانور لائے تو اس عمرہ کے ارکان ادا کرکے احرام کی حالت میں یوم النحر تک قائم رہنا لازم ہے۔ اور جب ھدی اسبابِ حج میں سے ہونے کی وجہ سے یوم النحر سے پہلے طواف کے ذریعہ حلال ہونے سے رُکاوٹ پیدا کرسکتی ہے تو باقاعدہ احرام کے ذریعہ سے حج میں داخل ہونے کے بعد یوم النحر سے پہلے احرام کھولنے کی ممانعت بطریقِ اولیٰ ثابت ہوگی۔

یہی قیاس کا تقاضا ہے۔ اور یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا قول ہے۔

واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

www.besturdubooks.net

بَابُ القارن کمْ علیہ من الطّواف لعمرتہ ولحجتہ

اس باب کے تحت ایک معرکۃ الآراء اختلافی مسئلہ زیر بحث ہے کہ قارن کے لئے مفرد بالحج کی طرح ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے یا دو طواف اور دو سعی لازم ہیں۔ مگر ہم مسئلہ کو واضح کرنے کے لئے اس کے تحت پانچ باتیں عرض کریں گے۔

(۱) ائمہ کے مذاہب۔ (۲) دو طواف اور دو سعی کی روایات پر تحقیقی جائزہ۔ (۳) علامہ شعرانی کی منصفانہ بات۔ (۴) علامہ ابن قیم پر حیرت۔ (۵) دلائل۔

پہلی بات ائمہ کے مذاہب

قارن پر دو طواف اور دو سعی لازم ہیں یا ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے تو اس سلسلہ میں عمدۃ القاری ص۱۹۴ ج۹، نخب الافکار قلمی بوسیدہ ص۱۹۹ ج۱، بدایۃ المجتہد ص۳۴۴ ج۱، نیل الاوطار ص۳۰۵ ج۴۔ المغنی لابن قدامہ ص۲۳۱ ج۳۔ نووی ص۳۹۶ ج۱ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱

حضرت امام مالکؒ امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن ابراہیم، عطاء بن ابی رباحؒ، حسن بصریؒ، سعید بن جبیرؒ، سالم بن عبداللہؒ، طاؤس بن کیسان، داؤد ظاہریؒ، ابو ثورؒ، وغیرہ کے نزدیک قارن کے لئے مفرد بالحج کی طرح ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے۔ دو طواف اور دو سعی لازم نہیں ہیں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابو جعفر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام

محمد بن حسن شیبانیؒ، عامر شعبیؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، عبدالرحمن ابن ابی لیلیؒ، جابر بن زیدؒ، ابراہیم نخعیؒ، حسن بن حیؒ، حماد بن سلمہؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، حکم بن عتیبہؒ، زیاد بن مالکؒ، محمد بن شبرمہؒ، اسود بن یزیدؒ، محمد بن علیؒ، قاضی شریحؒ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ کے نزدیک قارن پر دو طواف و دو سعی لازم ہیں ایک طواف اور ایک سعی کافی نہیں۔ اور المغنی اور عمدۃ القاری میں یہی امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت ثابت کی گئی ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں۔

دوسری بات "دو طواف اور دو سعی کی روایات پر تحقیقی جائزہ"

دونوں فریق کے دلائل قائم کرنے سے قبل اس بات کی تحقیق ضروری معلوم ہو رہی ہے کہ لوگوں میں مشہور یہ ہے کہ دو طواف اور دو سعی کے ثبوت سے متعلق جتنی روایات مروی ہیں وہ سب ضعیف اور متکلم فیہ اور قابل ترک ہیں جیسا کہ علامہ ابن قیمؒ وغیرہ نے بڑے زور وشور سے اس کا دعویٰ کیا ہے۔ لہذا قارن پر دو طواف اور دو سعی سے متعلق جتنی روایات ذخیرۂ احادیث میں تلاش و جستجو سے ہم کو مل سکیں ان کا ایک تحقیقی جائزہ یہاں پیش کرنا مناسب معلوم ہوا چنانچہ ہم اس مضمون کی روایات کو دو قسموں میں پیش کریں گے۔

(۱) وہ روایات جو صحیح سندوں کے ساتھ مروی ہیں۔ (۲) وہ روایات جو غیر صحیح سندوں سے مروی ہیں۔ اس جائزہ کے بعد مذکورہ دونوں فریق کے دلائل پیش کریں گے۔

www.besturdubooks.net

قسم اصحیح روایات روایت کا اصل متن یہ ہے القارن یطوف طوافین ویسعی سعیین الخ یا اس کے ہم مضمون الفاظ آیا کریں گے یہ متن صحیح اور ثقہ راویوں سے آٹھ طرق سے مروی ہے ۔

(۱) حدثنا احمد بن ابی عمران قال ثنا شجاع بن مخلد عن هشیم عن منصور بن زاذان عن الحکم عن زیاد ابن مالك عن علی و عبد اللہؓ

(۲) حدثنا صالح بن عبد الرحمن قال ثنا سعید بن منصور عن هشیم عن منصور بن زاذان عن الحکم عن زیاد ابن مالك عن علی و عبد اللہ ۔

(۳) حدثنا محمد بن خزیمۃ قال ثنا حجاج قال ثنا ابو عوانۃ عن سلیمان الاعمش عن ابراهیم و مالك بن الحارث عن عبد الرحمن بن اذینۃ عن علی بن ابی طالب رضؓ

(۴) حدثنا یونس قال ثنا سفیان عن منصور عن ابراهیم و مالك بن الحارث عن ابی نصر عن علی رضؓ۔

(۵) حدثنا ابو بکرۃ قال ثنا ابو داؤد قال ثنا شعبۃ قال اخبرنی منصور عن مالك بن الحارث عن ابی نصر السلمی عن علی رضؓ

(۶) حدثنا محمد بن خزیمۃ قال ثنا حجاج قال ثنا ابو عوانۃ عن منصور عن ابراهیم عن مالك بن الحارث عن ابی نصر عن علی رضؓ۔

هذه الاسانید کلها فی الطحاوی ص ۲۰۶/۱۶۰ ۔

(۷) ثنا ابو محمد بن صاعد نا محمد بن زنبور نا فضیل بن عیاض عن منصور عن ابراهیم عن مالك بن الحارث او منصور عن مالك بن الحارث عن ابی نصر عن علی رضؓ ۔ کما فی سنن دار قطنی ص ۲۶۵/۲۶۰ ۔

www.besturdubooks.net

(۸) محمد قال اخبرنا ابو حنیفۃؒ قال حدثنا منصور بن المعتمر عن ابراھیم النخعی عن ابی نصر السلمی عن علی بن ابی طالبؓ کما فی کتاب الآثار ص۲۳۳. اسکے بعد مع متن کے تین روایات نقل کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ایک روایت سنن دار قطنی کی دوسری روایت کتاب الآثار کی تیسری روایت طحاوی کی ہے۔

(۱) امام دار قطنیؒ نے سنن دار قطنی ج۲ ص۲۶۵ میں حضرت علیؓ کی روایت صحیح سند سے نقل فرمائی ہے۔

نا ابو محمد بن صاعد نا محمد بن زنبور نا فضیل بن عیاض عن منصور عن ابراھیم عن مالك بن الحارث او منصور عن مالك بن الحارث عن ابی نصر قال لقیت علیًا وقد اھللت بالحج واھل ھو بالحج والعمرۃ فقلت ھل استطیع ان افعل کما فعلت قال ذلك لو کنت بدأت بالعمرۃ فقلت کیف افعل اذا اردت ذلك قال تاخذ اداوۃ من ماء فتفیضھا علیك ثم تھل بھما جمیعًا ثم تطوف لھما طوافین وتسعی لھما سعیین ولا یحل لك احرام دون یوم النحر فذکرت ذلك لمجاھد فقال ما کنا نفتی الا بطواف واحد فاما الآن فلا نفعل، اور امام علی بن عمر الدار قطنی نے اس حدیث پر کسی قسم کا کلام نہیں فرمایا یہ ان کے نزدیک حدیث شریف کی صحت کی دلیل ہے ورنہ وہ ہرگز خاموش نہیں رہ سکتے تھے۔ نیز اس حدیث شریف میں اس کی بھی وضاحت ہے کہ حضرت مجاہد بن جبر ایک طواف اور ایک سعی پر فتوی دیا کرتے تھے۔ مگر اس حدیث شریف کو سن کر اپنے فتوے سے رجوع کا اعلان کر دیا اور یہ بھی اعلان کر دیا کہ آج کے بعد سے دو طواف اور دو سعی پر ہی فتوی دیا کروں گا۔ اور اس روایت کو امام طحاوی نے

طحاوی صفحہ ۴۰۶ ج۱ میں ابونصر سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے جو اوپر ذکر کی جا چکی ہے۔

(۲)۔ امام محمد بن حسن شیبانیؒ نے کتاب الآثار صفحہ ۲۳ میں بروایت امام ابوحنیفہؒ ان الفاظ میں نقل فرمائی ہے۔

محمد قال اخبرنا ابوحنيفة قال حدثنا منصور بن المعتمر عن ابراهيم النخعي عن ابى نصر السلمي عن على بن ابى طالب رضى الله عنه قال اذا اهللت بالحج والعمرة فطف لهما طوافين واسع لهما سعيين بالصفا والمروة قال منصور فلقيت مجاهدا وهو يفتي بطواف واحد لمن قرن فحدثته بهذا... الحديث فقال لو كنت سمعت لم افت الا بطوافين واما بعد اليوم فلا افتي بهما الحديث۔ اور اس روایت کے راوی ابونصر بن عمرو سلمی کو بعض محدثین نے غیر معروف کہا ہے اور یہ اس لئے ہوا ہے کہ ان محدثین کو ابونصر کا تعارف نہیں ہو پایا تھا۔ مگر ابن خلفون نے ان کو رواۃ ثقات میں شمار فرمایا ہے اور ابن ابو حاتم نے ان کی توثیق کرتے ہوئے فرمایا کہ ابونصر بن عمرو نے حضرت علیؓ سے حدیثیں سنی ہیں۔ کما فی تراجم الاحبار ص ۵۶۳ ج ۵ ۔ التعليق المختار على كتاب الآثار ص ۱۰۱

(۳) حدثنا ابن ابى عمران قال حدثنا شجاع بن مخلد ح و حدثنا صالح بن عبد الرحمن قال ثنا سعيد بن منصور قالا حدثنا هشيم عن منصور بن زاذان عن الحكم عن زياد بن مالك عن على وعبد الله قالا القارن يطوف طوافين و يسعى سعيين الحديث۔ اس روایت کے رجال بھی سب کے سب ثقہ ہیں اور جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ زیاد بن مالک کا سماع حضرت ابن مسعودؓ سے ثابت نہیں ہے۔ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ اس لئے کہ

www.besturdubooks.net

زیاد بن مالک نے حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ کا زمانہ پایا ہے لہذا حدیث شریف علی شرط المسلم متصل السند اور صحیح ہے۔ ان کے علاوہ امام طحاویؒ نے عبدالرحمن بن اذینہ سے بھی اس روایت کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے جو ما قبل میں نقل کی جا چکی ہے۔ اب اس تفصیل سے واضح ہو چکا ہے کہ ان لوگوں کا دعوی بلا دلیل ہے جو یہ کہتے ہیں کہ دو طواف اور دو سعی سے متعلق کوئی روایت صحیح اور معتبر سند سے منقول نہیں ہے۔

قسم ۲ غیر صحیح روایات

غیر صحیح روایت کو حضرت امام علی بن عمر الدار قطنیؒ نے سنن دار قطنی میں چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ ان میں سے تین سندیں حضرت علیؓ کی روایت کی اور ایک سند حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کی اور ایک سند حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کی اور ایک سند حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت کی ہے جو حسب ذیل ہیں۔

(۱) حضرت علیؓ کی روایت کی پہلی سند میں حفص بن ابی داؤد اور محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی ہیں۔ اور یہ دونوں متروک الحدیث ہیں مگر دونوں میں سے کوئی بھی امام ابو حنیفہؒ پر مقدم نہیں ہے۔ اور نہ ہی امام صاحبؒ کے اساتذہ میں سے ہے۔

(۲) حضرت علیؓ کی دوسری سند میں حسن بن عمارہ آیا ہے یہ بھی متروک الحدیث ہے۔ مگر یہ بھی امام ابو حنیفہؒ پر مقدم نہیں ہے ان کی وفات ۱۵۳ھ میں ہوئی اور امام ابو حنیفہؒ کی وفات اس سے قبل ۱۵۰ھ میں ہوئی ہے۔

(۳) حضرت علیؓ کی تیسری سند میں عیسی بن عبداللہ آیا ہے اور

یہ بھی متروک الحدیث ہے۔ دارقطنی ص۲۶۲ ج۲۔ مگر یہ بھی امام ابوحنیفہؒ پر مقدم نہیں ہے۔ اسلئے کہ امام ابوحنیفہؒ کی وفات سے ۲۲ سال کے بعد ان کا انتقال ہوا ہے۔

(۴) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی سند میں بھی حسن بن عمارہ آیا ہے۔ دارقطنی ص۲۵۸ ج۲۔

(۵) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی سند میں ابوبردہ عمرو بن یزید آیا ہے جو ضعیف ہے۔ مگر یہ بھی امام ابوحنیفہؒ پر مقدم نہیں ہے۔

(۶) حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت کا مدار محمد بن یحییٰ ازدی پر ہے اور ان کی روایات متضاد ہونے کی وجہ سے متروک ہیں۔ دارقطنی ص۲۶۲ ج۲۔

اب تمام روایات پر دوبارہ غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ان سندوں میں جو متکلم فیہ رواۃ آئے ہیں ان میں سے کوئی بھی امام ابوحنیفہؒ پر مقدم نہیں ہے اور نہ ہی امام صاحبؒ نے ان میں سے کسی سے کوئی روایت لی ہے اس لئے کہ جس زمانہ میں امام موصوف نے ان روایات سے مسائل کا استخراج فرمایا ہے اس زمانہ میں ان سندوں میں سے کسی میں کوئی ضعیف راوی داخل نہیں ہوا تھا۔ اس لئے سند کی کمزوری کا اثر امام موصوف پر نہیں پڑتا۔ لہٰذا یہ تمام روایات بھی حنفیہ کے لئے مستدل بن سکتی ہیں۔

تیسری بات علامہ شعرانیؒ کی منصفانہ بات:۔

حضرت علامہ عبدالوہاب شعرانیؒ نے مسلک شافعی میں متعصب ہونے کے باوجود حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کے مستدلات کے بارے میں ایک انصاف کی بات کہی ہے وہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے

www.besturdubooks.net

جتنے رُواۃ سے حدیثیں لی ہیں وہ سب خیار تابعین میں سے ہیں، اور ان میں سے کوئی بھی متہم بالکذب نہیں ہے اور سندوں میں جو ضعیف اور متکلم فیہ رواۃ شامل ہو گئے ہیں وہ سب امام ابوحنیفہؒ کے استدلال کر چکنے کے بعد شامل ہو گئے ہیں۔ اس لئے ان ضعیف اور متکلم فیہ راویوں کا منفی اثر امام موصوف پر نہیں پڑتا۔ لہٰذا قسم ثانی کی روایات سے بھی حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اگر استدلال فرمایا ہے تو سند کی کمزوری کا اثر ان پر نہیں پڑے گا۔ مستفاد ایضاح الطحاوی ص ۳۲۸ ج ۲۔ شعرانی کی عبارت یہ ہے۔ وقال الشعرانی الشافعی جمیع ما استدل بہ الامام لمذھبہ اخذہ عن خیار التابعین ولا یتصور فی سندہ شخص متھم بالکذب وان قیل بضعیف شیٔ من ادلۃ مذھبہ فذلک الضعف انما ھو بالنظر للرواۃ النازلین عن سندہ بعد موتہ وذلک لا یقدح فیما اخذ بہ الامام عنہ کل من استصحب النظر فی الرواۃ الخ۔ (مقدمہ اوجز المسالک ص ۶۵)

چوتھی بات علامہ ابن قیّم الجوزی پر حیرت

حضرت علامہ ابن قیم جوزیؒ پر یوں حیرت ہے کہ انھوں نے زاد المعاد ج ۱ ص ۲۴۴ میں سنن دار قطنی کی ان روایات کو نقل کر کے سختی سے رد فرمایا ہے جن میں متکلم فیہ رواۃ موجود ہیں۔ یعنی قسم ثانی کی چھ روایات کو نقل کر کے اس طرح تردید کی ہے کہ ناظرین اس سے یہ دھوکہ کھا سکتے ہیں کہ دو طواف اور دو سعی کے ثبوت میں کوئی روایت صحیح سند کے ساتھ ذخیرہ حدیث میں ہے ہی نہیں اور ناظرین کو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں یہ گمان بھی پیدا

www.besturdubooks.net

ہوسکتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ صرف اپنی عقل اور قیاس سے کام لیتے ہیں اور العیاذ باللہ حدیث نبوی کو کوئی خاص مقام نہیں دیتے۔ حالانکہ خود سنن دارقطنی کی جس جگہ سے یہ روایات انھوں نے نقل فرمائی ہیں اسی جگہ دوسرے صفحہ میں صحیح سند کے ساتھ دو طواف اور دو سعی کی روایت بھی موجود ہے اور یہ روایت ان کی نگاہ سے مخفی نہ ہوگی۔ اور اس روایت کو ہم نے قسم اول میں نقل کر دیا ہے نیز طحاوی اور کتاب الآثار کی وہ روایات بھی ان کی نگاہ سے مخفی نہیں ہوں گی جن کو ہم نے قسم اول میں درج کر دیا ہے مگر انھوں نے ان روایات کو نقل نہیں فرمایا اس لئے ناظرین... زاد المعاد کی عبارت کو حتمی اور حرف آخر نہ سمجھیں۔

پانچویں بات: دلائل

اب مذکورہ تفصیل سے اصل مسئلہ کی وضاحت ہو چکی ہوگی مگر حل کتاب بھی ضروری ہے۔ اسلئے یہاں سے حل کتاب کے تحت فریقین کے دلائل اس طرح پیش کریں گے کہ باب کے شروع سے اخیر تک فریق اول کی طرف سے چھ دلائل اور چار اشکالات پیش کریں گے اور ان میں ترتیب اس طرح ہوگی کہ اولاً فریق اول کی طرف سے ایک دلیل اور اس کا جواب، پھر مسلسل چار دلیلیں اور ان میں سے ہر ایک دلیل کے ساتھ ساتھ فریق ثانی کی طرف سے جوابی دلیل بھی پیش کرتے جائیں گے۔ اس کے بعد دو اشکال و جواب پھر اس کے بعد فریق اول کی طرف سے چھٹی دلیل اور اس کی جوابی دلیل پھر ایک اشکال و جواب پر باب ختم کرینگے۔

فریق اول کی دلیل ۱

ان کی دلیل ۱ باب کے شروع میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ

کی وہ روایت ہے جو عبدالعزیز بن محمد دراوردی کے طریق سے مروی ہے اور روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج اور عمرہ دونوں ایک ساتھ جمع کرتا ہے تو اس کے لئے ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے پھر یوم النحر سے قبل احرام نہیں کھولیگا۔ اس روایت سے صاف واضح ہو رہا ہے کہ قارن کے لئے صرف ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے اور دو طواف اور دو سعی لازم نہیں ہیں۔

فریق ثانی کی طرف سے جواب

صـ ۴۰۲ س ۱۹ وکان من الحجۃ لھم فی

ذلك ان ھذا الحدیث خطأ سے تقریباً چار سطروں میں مذکورہ دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث شریف میں دو طریقہ سے خرابی موجود ہے۔

(۱) عبدالعزیز بن محمد دراوردی کی وہ تمام روایات محدثین کے یہاں مردود اور منکر ہیں جن کو وہ عبیداللہ بن عمر عمری سے نقل کرتے ہیں۔ اور یہ روایت بھی انھیں میں سے ہے اس لئے یہ روایت کسی کے نزدیک حجت نہیں بن سکے گی۔

(۲) دراوردی کثیر الخطاء ہیں۔ اور ان کی عادت یہ تھی کہ زبانی حدیث بیان کیا کرتے تھے اور مستقل اس میں غلطی ہوتی رہتی تھی اور حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت درحقیقت مرفوع نہیں ہے بلکہ حضرت ابن عمرؓ پر موقوف ہے جیسا کہ حفاظ حدیث نے اس کو موقوف نقل فرمایا ہے تو معلوم ہوا کہ دراوردی نے اس حدیث کو اپنی طرف سے بڑھا کر مرفوع بیان کیا ہے جو ان کی طرف سے خطاء اور غلطی پر محمول ہے اور حفاظ حدیث اس روایت کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جب حج اور عمرہ

دونوں کا احرام ایک ساتھ باندھ لیتے تو دونوں کے لئے ایک طواف فرماتے اور جب دونوں کا احرام الگ الگ باندھتے تو ہر ایک کے لئے الگ الگ دو طواف کیا کرتے تھے لہذا معلوم ہوا کہ دراوردی کی روایت خطا پر محمول ہے اس سے استدلال کسی طرح درست نہ ہوگا۔

اشکال ص ۴۰۲ س ۲۳ فان قال قائل فقد روی ایوب بن موسیٰ الخ سے تقریباً چھ سطروں میں فریق اول کی طرف سے یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ ایوب بن موسیٰ اور موسیٰ بن عقبہ نے عن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سند سے ایسی مرفوع روایت نقل فرمائی ہے جو دراوردی کی روایت کے ہم مضمون ہے۔ روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ (حجاج بن یوسف نے جس سال حضرت عبداللہ بن زبیرؓ پر لشکر کشی کی تھی اس سال) رکاوٹ کے خطرہ سے عمرہ کا احرام باندھ کر مدینہ منورہ سے مکہ کے لئے روانہ ہوگئے اور دوران سفر فرمایا کہ عمرہ اور حج کے احرام میں کوئی فرق نہیں ہے اور متعلقین سے کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنے عمرہ کے ساتھ حج کو شامل کرلیا ہے پھر مکۃ المکرمہ پہونچ کر دونوں کے لئے صرف ایک طواف فرمایا ہے اور کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسا ہی عمل فرمایا ہے۔ لہذا یہ روایت دراوردی کی روایت کے موافق ہوگی۔ اس لئے دراوردی کی روایت کو مردود قرار دینا درست نہ ہوگا۔

جواب ص ۴۰۲ س ۲۹ قیل لھم فکیف یجوز ان تقبلوا ھذا عن ابن عمرؓ الخ سے تقریباً انیس ۱۹ سطروں میں

مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ۔۔۔ دراوردی کی روایت کے خلاف سالم بن عبد اللہؒ اور بکر بن عبد اللہؒ کے طریق سے دو روایت پیش کرتے ہیں اور ایک روایت ایوب ابن موسیٰ کے طریق سے اشکال میں پیش کردہ روایت کے جواب کے لئے خود ایوب بن موسیٰ کی دوسری روایت پیش کرتے ہیں، اب تینوں روایات کی وضاحت یوں ہے۔

(۱) سالم بن عبد اللہؒ کے طریق سے حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں عمرہ کو حج کے ساتھ ملایا تھا اور ذوالحلیفہ سے قربانی کا جانور روانہ فرمایا اور آپؐ نے عمرہ کا احرام باندھ لیا پھر حج کا احرام باندھا اور لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عمرہ کو حج کے ساتھ شامل کرلیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ آپؐ متمتع تھے اور اولاً عمرہ کا احرام باندھا ہے

(۲) بکر بن عبد اللہ کے طریق سے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کی جمعیت کے ساتھ حج کا تلبیہ پڑھتے ہوئے مکۃ المکرمہ پہونچے ہیں۔ اس کے بعد اعلان کردیا کہ جس نے سوقِ ہدی نہیں کی وہ عمرہ کرکے احرام کھولدے۔

اب دونوں روایات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ پہلی روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ آپؐ نے عمرہ کا احرام پہلے باندھ لیا ہے اس کے بعد حج کا احرام باندھا ہے۔ اور دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اولاً حج کا احرام باندھ کر مکۃ المکرمہ پہونچ گئے۔ اس کے بعد حج کا احرام فسخ کرکے عمرہ بنالیا گیا ہے۔

تو دونوں روایات میں تطبیق یوں ہے کہ دراصل اولاً حج ہی کا احرام باندھا تھا پھر اس کو فسخ کرکے عمرہ کا احرام باندھا پھر

www.besturdubooks.net

عمرہ کے ساتھ حج کو ملا لیا تھا۔ اب یہ بات محال کے درجے میں ہوگی۔
کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکۃ المکرمہ پہونچ کر فوراً جو طواف وسعی
فرمایا ہے وہ اس حج کے لئے کافی ہو جائے جس کا احرام بعد میں
باندھا تھا۔ اور یہ جبھی صحیح ہو سکتا ہے کہ جب اس بات کو تسلیم کر لیا
جائے کہ آپ ؐ نے حج کا طواف وسعی یوم النحر میں ادا فرمایا تھا۔ اور
یوم النحر سے قبل جو طواف وسعی فرمائی تھی وہ قدوم کے لئے تھی
حج کے لئے نہیں تھی۔ اور حضرت ابن عمرؓ نے صرف طواف قدوم
پر اکتفاء فرمالیا اور حج میں طواف کا اعادہ نہیں فرمایا لہذا اب معلوم
ہوا کہ اشکال میں پیش کردہ روایت سے صرف حضرت ابن عمرؓ
کا عمل ثابت ہے اور ان کے عمل سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل
واضح نہیں ہوا اور حضرت ابن عمرؓ نے یہ جو فرمایا ہے کہ حضور ؐ نے
ایسا ہی عمل فرمایا تھا تو اس سے صرف یہ مراد ہے کہ حضور ؐ نے اس
طرح عمرہ کو حج کے ساتھ شامل فرمایا ہے۔

(۳) ایوب بن موسیٰ عن نافع کے طریق سے حضرت عبداللہ بن
عمرؓ کا عمل یوں پیش کیا جا رہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ جب حدود مکہ کے
باہر سے احرام باندھ کر آتے تو رمل کے ساتھ طواف فرماتے اس کے
بعد پھر سعی بین الصفا والمروۃ فرماتے تھے اور جب حدود مکہ سے
احرام باندھتے تو طواف وسعی کو یوم النحر تک مؤخر فرما دیتے تھے
تو اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مکۃ المکرمہ پہونچ کر جو
احرام حج کے لئے باندھا تھا اس کا طواف وسعی یوم النحر تک مؤخر
فرمایا تھا۔ لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حج میں تعدد طواف و
سعی کا ثبوت ہے اور جو روایت دراوردی کے طریق سے مروی
ہے اس میں تعدد طواف اور تعدد سعی کی نفی ہے اسلئے دراوردی

www.besturdubooks.net

کی روایت کو خطا ہی پر محمول کرنا ہوگا اور اشکال میں ایوب بن موسیٰ کی روایت میں صرف حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا ثبوت ہوتا ہے اور ابن عمرؓ کا یہ کہنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسا ہی عمل فرمایا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی طرح حج اور عمرہ کو ملا کر حج قران فرمایا تھا۔ مسئلہ طواف سے کوئی تعارض مقصد نہیں ہے۔

فریق اول کی دلیل ۲

ص ۴۰۳ س ۱۸ واحتج اهل المقالة الاولیٰ لقولهم

ایضاً ۔۔ سے تقریباً ساڑھے آٹھ سطروں میں فریق اول کی دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی طویل روایت کے آخر میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر جنھوں نے تمتع کیا تھا۔ ان لوگوں نے دو طواف اور دو سعی فرمائی اور جن لوگوں نے قران کا احرام باندھا تھا انھوں نے دونوں کے لئے صرف ایک طواف اور ایک سعی ادا فرمائی ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ قارن کیلئے صرف ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے، دو لازم نہیں ہیں۔ اسلئے کہ ان لوگوں نے ضرور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ایسا عمل کیا ہوگا۔ پوری روایت اس طرح ہے کہ ہم لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حجۃ الوداع کے لئے روانہ ہوئے اور ہم نے عمرہ کا احرام باندھ لیا تھا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان کر دیا کہ جن لوگوں کے ساتھ ھدی کا جانور ہے وہ عمرہ کے ساتھ حج کا احرام باندھ لیں اور وہ لوگ یوم النحر تک احرام نہ کھولیں اور یوم النحر میں حج اور عمرہ دونوں کا احرام ایک ساتھ

www.besturdubooks.net

کھول دیں لیکن میں حالت حیض میں ہونے کی وجہ سے طواف و سعی نہ کر سکی۔ اور میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی شکایت کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اب سر کے بالوں کو کھول کر درست کرلو اور کنگھا کرلو اور عمرہ کو چھوڑ کر حج کا احرام باندھ لو جب ارکان حج مکمل ہو گئے تو مجھ کو عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کے ساتھ عمرہ کا احرام باندھنے کے لئے مقام تنعیم بھیجا اور ارکان عمرہ ادا کر کے فارغ ہونے پر فرمایا کہ یہ تمہارے اس عمرہ کے بدلہ میں ہے جو تم سے فوت ہو گیا تھا۔

اور اسکے بعد قافلہ کے دو فریق کا ذکر فرمایا۔ (۱) جن لوگوں نے عمرہ کا احرام باندھا تھا انھوں نے طواف وسعی کے بعد احرام کھول دیا اور یوم النحر میں منیٰ سے لوٹ کر حج کے لئے دوبارہ طواف وسعی کی۔ (۲) جن لوگوں نے حج اور عمرہ کو جمع کیا تھا انھوں نے حج اور عمرہ دونوں کے لئے ایک طواف کیا۔

اور حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں ذکر کردہ دونوں فریق متمتع ہیں لیکن ان میں فرق ہے اول وہ جنھوں نے عمرہ کر کے احرام کھول دیا یہ تو وہ لوگ ہیں جو طاف الذین اھلوا بالعمرۃ الخ کے مصداق ہیں۔ دوسرے وہ لوگ ہیں جنھوں نے حج و عمرہ کو جمع کیا اس طرح کہ عمرہ کے افعال ادا کرنے کے بعد اس کا احرام کھولنے سے قبل حج کا احرام باندھ لیا ہے یہ لوگ واما الذین جمعوا بین الحج والعمرۃ الخ کے مصداق ہیں ان کو بھی اس جگہ متعہ سے تعبیر کیا ہے۔

اب فریق اول کہتا ہے کہ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قارن پر حج اور عمرہ دونوں کے لئے ایک طواف اور سعی کافی ہے

جواب

ص ۴۰۳ س ۲۸ فکان من حجتنا علیھم لمخالفھم انا قد روینا عن عقیل عن الزھری عن عروۃ عن عائشۃ رض فیما تقدم من ھذا الباب الخ سے تقریباً تیرہ سطروں میں فریق اول کی مذکورہ دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں باب حجۃ الوداع کے تحت طحاوی ج ۱ ص ۴۲۲ میں حضرت عائشہ رض کی روایت عقیل عن ابن شہاب عن عروۃ رض کے طریق سے گذر چکی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رض نے حج تمتع فرمایا تھا اور متمتع اس کو کہا جاتا ہے جس نے طواف عمرہ کے بعد حج کا احرام باندھ لیا ہو اور یہاں پر مالک عن ابن شہاب عن عروۃ رح کے طریق سے حضرت عائشہ رض فرماتی ہیں کہ حجۃ الوداع میں ہم لوگوں نے عمرہ کا احرام باندھ لیا تھا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں سے کہا جو اپنے ساتھ ہدی کا جانور لائے تھے کہ عمرہ کے ساتھ حج کا احرام باندھ لیں اور یوم النحر تک احرام نہ کھولیں۔ تو معلوم ہوا کہ عقیل کی روایت مختصر ہے اسمیں سیاقت ہدی کا ذکر نہیں ہے۔ اور مالک کی روایت مفصل ہے اس میں سیاقت ہدی کرنے والوں کا حکم موجود ہے۔ اب غور طلب بات یہ ہے کہ مالک رح کی روایت میں سیاقت ہدی کرنے والوں کو یہ حکم جو فرمایا تھا کہ عمرہ کا احرام کھولے بغیر حج کا احرام باندھ لیں تو یہ کب فرمایا تھا اس میں تین احتمال ہیں۔

(۱) مکۃ المکرمہ پہونچنے سے قبل یہ فرمایا تھا۔

(۲) مکۃ المکرمہ پہونچنے کے بعد طواف عمرہ کرنے سے قبل یہ فرمایا تھا تو ان دونوں صورتوں میں یہ سب لوگ قارن ہوں گے اس لئے کہ حج قران نام ہی اسی کا ہے کہ طوافِ عمرہ

besturdubooks.net

کرنے سے پہلے پہلے کسی بھی وقت عمرہ کے احرام کے ساتھ حج کا احرام باندھ لیا جائے چاہے میقات پر باندھ لیا ہو یا راستہ میں یا مکہ پہونچ کر طواف سے قبل، ان سب صورتوں میں قارن ہوجاتا ہے۔

(۳) طواف عمرہ کرنے کے بعد یہ حکم فرمایا تھا تو ایسی صورت میں یہ سب لوگ متمتع ہوجائیں گے تو ہم نے پیچھے کی روایات پر غور کیا تو باب فسخ الحج کے تحت طحاوی صفحہ ۳۷۷ جلد ۱ میں حضرت جابر رضی اور حضرت ابوسعید خدری کی روایت اس بارے میں گذر چکی ہے کہ آپ نے یہ حکم طواف عمرہ کے بعد صفا و مروہ کی سعی کے اختتام پر فرمایا تھا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ رضی کا قول واما الذین جمعوا بین العمرۃ والحج الخ اس سے جمع متعہ مراد ہے جمع قران مراد نہیں ہے تو فانما طافوا طوافاً واحداً کا مطلب یہ ہوگا کہ صفا و مروہ کی سعی کے بعد جمع کرکے پھر ایک طواف اور ایک سعی فرمائی ہے اسلئے کہ اس اعلان اور حکم کے بعد جس حج کا احرام باندھا ہے وہ حج مکی ہے حج مدنی نہیں اور حج مکی کا طواف بالاتفاق وقوف عرفہ کے بعد ہی ہوتا ہے جیساکہ ماقبل میں ابھی ایوب بن موسیٰ کے طریق سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں گذر چکا ہے۔ اب حضرت ابن عمر رضی اور حضرت عائشہ رضی کی روایت کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ ان کی روایت میں قارن کا حکم ہی نہیں ہے کہ آفاقی جب حدود مکہ میں داخل ہونے سے قبل عمرہ کے ساتھ حج کو ملائے گا تو اس کے اوپر کتنے طواف ہیں کہ اس پر ایک طواف اور ایک سعی ہے یا دو طواف دو سعی؟ اس کا کوئی حکم ان دونوں کی روایات میں

نہیں ہے اس لئے حضرت عائشہ رضا اور حضرت ابن عمر رض کی روایت سے طواف قارن پر استدلال ہی درست نہ ہوگا۔ اور یہاں پر حجۃ کوفیۃ مع عمرۃ کوفیۃ سے مراد آفاقی کے عمرہ کے ساتھ آفاقی کا حج ہی ہے۔

فریق اول کی دلیل ۳
ص ۴۰۴ س ۱۱ واحتج الذین ذھبوا الی ان القارن

یجزیہ لعمرتہ وحجتہ طواف واحد ایضاً الخ سے تقریبا تین سطروں میں فریق اول کی طرف سے تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض سے فرمایا کہ جب تم مکۃ المکرمہ پہونچ جاؤ تو تمہارا ایک طواف حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہوجائے گا۔ اب اس سے واضح ہوتا ہے کہ قارن پر صرف ایک طواف لازم ہے

جواب
ص ۴۰۴ س ۱۴ قیل لھم لیس ھکذا لفظ ھذا الحدیث الذی رویتموہ الخ سے تقریبا نو سطروں میں

مذکورہ دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ تم نے حضرت عائشہ رض کی روایت کو جن الفاظ سے نقل کیا ہے۔ ان الفاظ سے حضرت عائشہ رض کی روایت مروی نہیں ہے بلکہ الفاظ اس طرح ہیں طوافك لحجك یجزیك لحجك وعمرتك ، یعنی تمہارے حج کا طواف تمہارے حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے۔ حالانکہ تم خود بھی اس کے قائل نہیں ہو بلکہ تم تو یہ کہتے ہو کہ قارن کا طواف اس کے حج قران ہی کیلئے ہوگا۔ یعنی حج اور عمرہ دونوں کی نیت سے ایک طواف کافی ہوگا ایسا نہیں ہے کہ عمرہ کی نیت نہ ہو بلکہ صرف حج کی نیت سے جو طواف

www.besturdubooks.net

کیا جائے وہ دونوں کی طرف سے کافی ہو، ایسا بھی نہیں ہے کہ حج کے طواف کی نیت نہ ہو بلکہ صرف عمرہ کی نیت سے جو طواف کیا جائے وہ دونوں کی طرف سے کافی ہو لہذا دعوی اور دلیل میں مطابقت نہیں۔ اس لئے کہ حضرت عائشہ رضؓ کی روایت کو حضرت عطاء بن ابی رباح کے دو شاگردوں نے نقل فرمایا ہے۔ (۱) عبداللہ بن ابی نجیح۔ ان کی روایت وہ ہے جو اشکال میں مذکور ہے۔ (۲) عبدالملک اور ان کے طریق سے حضرت عائشہ کی روایت اس طرح ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ آپ کی تمام ازواج حج اور عمرہ دونوں کے ساتھ واپس ہوں گی صرف میں ہی اس سے محروم ہوں، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا انفری فانہ یکفیك یعنی اب تم واپس جاسکتی ہو اس لئے کہ حج ہی تمہارے لئے کافی ہے تو اس پر حضرت عائشہ رضؓ نے اصرار فرمایا اور الحت بمعنی سوال میں اصرار کرنے کے ہے۔ اور حضرت عائشہ رضؓ کے اصرار پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام تنعیم سے عمرہ کرنے کا حکم فرمایا اور عمرہ کے لئے طواف وسعی کر کے احرام کھول دیا اور اب یہ ثابت ہوا کہ عطاء بن ابی رباح کے دو شاگردوں نے اس حدیث کو نقل کیا ہے۔ (۱) عبداللہ بن ابی نجیح۔ (۲) عبدالملک۔ اور عبداللہ بن ابی نجیح کی روایت نہایت مختصر ہے۔ اور عبدالملک کی روایت مفصل۔۔ اور طویل ہے۔ اور اس مفصل روایت میں اس کا ذکر ہے کہ ارکان حج سے فراغت کے بعد ہی حضرت عائشہ رضؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی تھی اور آپ نے یہ فرمایا تھا کہ تمہارا حج ہی تمہارے حج اور عمرہ دونوں کی طرف

www.besturdubooks.net

سے کافی ہو جائے گا یہ مطلب نہیں کہ ایک طواف حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہو جائے گا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ عطاء بن ابی رباح کے دوشاگردوں کی اس روایت میں طواف قارن کی کیا شکل ہے؟ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

فریق اول کی دلیل ۴

ص ۴۰۴ س ۲۲ واحتج من ذھب ایضاً فی: لقارن انما یطوف لعمرتہ وحجتہ طوافاً واحداً الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں فریق اول کی طرف سے چوتھی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ کہا تھا کہ سب لوگ طواف کر کے حلال ہو گئے اور میں طواف نہ کرسکی اور اس حج کا زمانہ میری اس حالت میں پیش آیا ہے جس میں آپ مجھے دیکھ رہے ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ یہ ایک منجانب اللہ پیش آنے والا عارض ہے تم غسل کر کے حج کا احرام باندھ لو اور طواف ونماز ادا نہ کرنا اور باقی تمام ارکان حج ادا کر لینا اور پاک ہونے کے بعد طواف اور سعی بین الصفا والمروۃ کرنے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اب تم اپنے حج اور عمرہ دونوں سے حلال ہو گئی ہو۔ تو اس پر حضرت عائشہ رضؓ کے سوال کرنے کی وجہ سے عمرۃ التنعیم کا حکم فرمایا ہے اب اس روایت سے واضح ہو جاتا ہے کہ پاک ہونے کے بعد جو طواف کیا گیا وہ حج وعمرہ دونوں کی طرف سے ہے تو معلوم ہوا کہ قارن کے لئے ایک طواف اور سعی کافی ہے۔

جواب

ص ۴۰۵ س ۲ فکان من الحجۃ علی اھل ھذہ المقالۃ الاخری ان حدیث عائشۃ رضؓ ھذا اقدوی علی

غیر ماذکرنا الخ سے تقریباً چونتیس سطروں میں مذکورہ دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ عمرہ کے احرام کی حالت میں مکۃ المکرمہ داخل ہوئی تھیں اور حیض کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ کو ترک کرکے احرام کھولدینے کا حکم فرمایا تھا اور عمرہ کا احرام کھول دینے کے بعد ہی حج کا احرام باندھا ہے تو ایسی صورت میں حضرت عائشہ رضؓ کے لئے حج قران کا کہاں ثبوت ہوا؟ بلکہ یہ ثابت ہوا کہ عمرہ کو ترک کرکے الگ سے حج کا احرام باندھکر صرف حج ہی فرمایا ہے تو حضرت عائشہ رضؓ کے حج کے ذریعہ سے حج قران پر استدلال کرنا کہاں سے درست ہوسکتا ہے؟ اور اس کی تائید میں حضرت مصنف رحؒ نے حضرت عائشہ رضؓ کے پانچ شاگردوں سے چھ سندوں کے ساتھ روایت پیش فرمائی ہے۔

شاگرد ۱ حضرت عروہ بن زبیر رضؓ۔ ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ نے عمرہ کا احرام باندھ لیا تھا اور طواف عمرہ سے قبل حیض آگیا تھا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بالوں کو کھول کر کنگھا کرنے کا حکم فرمایا اور فرمایا کہ تم عمرہ کو ترک کردو۔

شاگرد ۲: حضرت عکرمہ رضؓ۔ ان کی روایت کا حاصل بھی وہی ہے۔

شاگرد ۳: حضرت عبداللہ بن ابی ملیکہ رحؒ۔ ان کی روایت کا حاصل بھی وہی ہے۔

ان تمام روایات کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ نے عمرہ کو فسخ کر دینے اور ترک کر دینے کے بعد حج کا احرام باندھا تو حج کے لئے جو طواف وسعی کی تھی وہ فسخ شدہ کی طرف سے کیسے

مانی جاسکتی ہے؟

شاگرد ۱۲ حضرت اسود بن یزیدؒ، ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا احرام باندھ کر مکۃ المکرمہ پہونچ کر طواف فرمایا اور ازواج مطہرات میں سے میرے علاوہ باقی سب نے طواف کیا اور جن لوگوں کے ساتھ قربانی کا جانور نہیں تھا وہ سب احرام کھول کر حلال ہوگئے۔ میں طواف سے محروم رہی اور ایام منی گزرنے کے بعد واپسی کے دن میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ سب لوگ حج اور عمرہ دونوں کرکے واپس ہو رہے ہیں اور میں صرف حج کرکے واپس ہو رہی ہوں۔ عمرہ سے محروم ہوگئی ہوں۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیام مکہ کے موقع پر تم نے طواف نہیں کیا؟ میں نے کہا جی نہیں۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ التنعیم کا حکم فرمایا ہے۔

اب اس روایت سے حضرت عائشہؓ کے حج کی جو تفصیل معلوم ہوتی ہے کہ انھوں نے اولاً حج کا احرام باندھ لیا تھا پھر اس کو فسخ کرکے عمرہ کا احرام باندھ لیا تھا پھر حیض کا عارضہ پیش آنے کی وجہ سے طواف عمرہ نہیں کر سکیں اور اسی حالت میں ایام حج آگئے تو مجبوراً عمرہ کو فسخ کرکے اس سے خارج ہونا پڑا اس کے بعد حج کا احرام باندھ کر ارکانِ حج ادا فرمائے پھر ایام منی گزرنے پر منی سے واپسی کے دن حضورؐ سے عمرہ سے محروم ہونے کی شکایت کی۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم نے عرفات میں جانے سے قبل طواف عمرہ کر لیا ہوتا تو تمھارا عمرہ حج کے ساتھ مکمل ہو جاتا اور جب عرفات سے پہلے کے ایام میں طواف عمرہ نہیں کیا تو

www.besturdubooks.net

تمہارا عمرہ نہیں ہوا۔ معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضؓ کو عمرہ سے خارج قرار دیا اور اس کی جگہ تنعیم سے احرام باندھ کر دوسرا عمرہ کرنے کا حکم فرمایا۔ لہذا یہ بات محال ہوگی کہ حضرت عائشہ رضؓ نے دوران حج جو طواف فرمایا ہے وہ ان کے حج اور اس عمرہ کی طرف سے مانا جائے جس کو انھوں نے حج سے پہلے فسخ کر دیا تھا۔ بلکہ صرف حج ہی کی طرف سے مانا جا سکتا ہے۔

اب قائل کے لئے کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ اس بات کو ثابت کرے کہ حضرت عائشہ رضؓ کا طواف ان کے حج اور فسخ شدہ عمرہ دونوں کی طرف سے کافی ہو گیا ہے۔

شاگرد ۵: حضرت قاسم بن محمد:۔ ان کی روایت کافی طویل ہے اس کا حاصل بھی وہی ہے جو حضرت اسود بن یزید کی روایت میں گذر چکا ہے اور ان کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

فلما جئنا سرف طمثت یعنی جب ہم لوگ مقام سرف میں پہونچ گئے تو مجھے حیض کا عارضہ پیش آیا۔ طمثتُ بمعنی حضتُ کے ہیں نیز عروہؓ کے طریق سے ایک اور بھی روایت ہے جو سب سے مفصل ہے اس کا حاصل بھی وہی ہے جو اسود بن یزید کی روایت کا ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ کا حج ان کے عمرہ سے بالکل الگ ہے تو یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ ان کے حج کا طواف فسخ شدہ عمرہ کی طرف سے بھی کافی ہو جائے اس لئے فریق اول کی دلیل باطل ہوگی۔

فریق اول کی دلیل ۵

ص ۴۰۶/۱ واحتج ایضاً الذین قالوا یطوف القارن لحجتہ وعمرتہ طوافاً واحداً الخ سے تقریباً دو سطریں فریق اول کی طرف سے دلیل ۵ پیش کی جا رہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت

www.besturdubooks.net

جابرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج قران فرمایا ہے اور حج اور عمرہ دونوں کیلئے صرف ایک ہی طواف فرمایا ہے۔

جواب ص ۴۰۶ س ۹ قیل لهم ما اعجب هذا انكم تحتجون بمثل هذا وقد رويتم عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر ۱۲ ۱۲ سے تقریباً تین سطروں میں جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ کیا ہی عجیب بات تم پیش کرتے ہو کیا اس جیسی روایت سے تم کو استدلال کا حق ہو سکتا ہے؟ جب کہ تم نے ماقبل میں باب فسخ الحج کے تحت ص ۳۹۸ ج ۱ میں حضرت جعفر بن محمد کے طریق سے اور ابن جریج اور اوزاعی اور عمرو بن دینار اور قیس ابن سعد عن عطاء کے طریق سے حضرت جابرؓ کی روایت اس طرح پیش کر چکے ہو کہ طواف اور سعی بین الصفا والمروہ سے فراغت کے بعد مروہ یا صفا پہاڑی پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ تم اس کو عمرہ قرار دو اور حلال ہو جاؤ۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ میں بھی احرام کھول دیتا مگر سوق ہدی کی وجہ سے کھول نہیں پا رہا ہوں۔ تو معلوم ہوا کہ ایک طواف اور ایک سعی سے حج کا احرام باندھنے سے قبل ہی ادا کر چکے ہیں اور حج کا احرام باندھنے کے بعد دوسرا طواف وسعی ادا کی ہے۔ تو اس کے مقابلے میں تم حضرت جابرؓ کی اس روایت کو کیسے قبول کرتے ہو جو ابو الزبیرؓ کے طریق سے ایک طواف کے ثبوت میں مروی ہے۔ لہذا تمہاری دلیل میں خود تعارض ہے۔ اس لئے باطل ہو جائے گی۔

مسلسل دو اشکال

اشکال ۱ ص ۴۰۶ س ۱۲ فان احتجوا فی ذلك بما حدثنا يزيد بن

سنان الخ سے تقریبًا ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کیا جا رہا ہے کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طواف سے زائد نہیں کیا ہے۔؟

جواب ص۱۲۴ س۱۳ قیل لھم انما یعنی جابرؓ بھذا الطواف بین الصفا والمروۃ الخ سے تقریبًا چار سطروں میں جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت جابرؓ نے اس سے طواف بین الصفا والمروہ مراد لیا ہے اس کا ثبوت ابو الزبیرؓ کے طریق سے حضرت جابرؓ کی صریح روایت سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ نے صفا و مروہ کے درمیان صرف ایک طواف فرمایا ہے اس سے حضرت جابرؓ نے یہ بتلا دیا ہے کہ طواف قدوم میں اور طواف زیارت اور طواف وداع میں فرق ہے کہ جس طرح طواف قدوم کے وقت سعی بین الصفا والمروہ کی جاتی ہے اس طرح طواف زیارت اور طواف وداع کے وقت نہیں کی جاتی ہے اور اس سے قارن کے بارے میں کوئی بات ثابت نہیں ہوتی کہ قارن پر دو طواف ہیں یا ایک طواف؟ لہٰذا یہ اشکال بھی باطل ہو گیا۔

اشکال ۲ ص۱۲۴ س۱۷ فان قال قائل فقد صح عن ابن عمر من قولہ فی القارن الخ سے ایک سطر میں یہ اشکال پیش کیا جا رہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ قارن اپنے عمرہ اور حج دونوں کے لئے ایک ہی طواف کیا کرے گا۔ لہٰذا یہ تو ایک طواف اور ایک سعی کے قائلین کے موافق ہی ہوا۔

جواب ص۱۲۴ س۱۸ قیل لہ الی قول علی وعبد اللہ الخ سے تقریبًا

www.besturdubooks.net

دس سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے جوابی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے متعدد طرق سے دو طواف اور دو سعی کا حکم ثابت ہے اور ان دونوں کے فتوے کے مقابلے میں حضرت ابن عمرؓ کے فتوی میں کوئی قوت حاصل نہ ہوگی۔ ان حضرات کا قول یہ ہے القارن یطوف طوافین ویسعی سعیین۔ اور حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کا اثر سات سندوں کے ساتھ مروی ہے ان میں تین سندیں حضرت علیؓ کے شاگرد ابونصر سلمیؒ کے طریق سے اور دو سندیں عبدالرحمن بن اذینہؒ کے طریق سے اور دو سندیں زیاد بن مالکؒ کے طریق سے مروی ہیں۔ اور یہ سب روایات قارن پر دو طواف اور دو سعی کے لزوم پر بالکل واضح ہیں۔ لہٰذا حضرت ابن عمرؓ کا فتوی حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے فتوی کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں ہوگا۔

فریق اول کی دلیل ۶ نظر طحاوی

صفحہ ۴۰۶ س ۲۸ واما وجہ ذلک

من طریق النظر فانا رأینا الرجل الخ سے تقریباً ساڑھے نو سطروں میں فریق اول کی طرف سے نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ وہ شخص جس نے حج کا احرام باندھ لیا ہے اس پر طواف وسعی واجب ہوجاتے ہیں اور محرمات احرام کے اختیار کرنے کی وجہ سے اس پر کفارہ لازم ہوجاتا ہے اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھ لیا جائے تو اس پر طواف وسعی واجب ہوجاتے ہیں اور محرمات احرام کے اختیار کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوجاتا ہے اور جب

www.besturdubooks.net

حج اور عمرہ دونوں کو جمع کر لیا جائے تو سب کا اتفاق اس پر ہے کہ وہ ..... دو حرمتوں میں داخل ہو چکا ہے۔ (۱) حرمتِ حج۔ (۲) حرمت عمرہ۔ تو اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہوگا کہ اس پر حج و عمرہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے الگ الگ طواف اور الگ سعی بھی لازم ہو اور محرمات احرام کے اختیار کرنے سے ہر ایک کی طرف سے الگ الگ جرمانہ بھی لازم ہونا چاہیے جیسا کہ اگر تنہا حج کا احرام باندھ لیا جاتا، یا تنہا عمرہ کا احرام باندھ لیا جاتا تو ہر ایک کی طرف سے الگ الگ طواف وسعی اور الگ الگ جرمانہ ہوتا ہے مگر جرمانہ کے حق میں ایک کو دوسرے میں داخل مان کر مفرد بالحج کی طرح ایک جرمانہ لازم کیا گیا ہے۔ اس کے لئے نظیر یہ ہے کہ اگر حلال نے حدود حرم کے شکار کو قتل کیا ہے تو حرمت حرم کی وجہ سے اس پر ایک جرمانہ واجب ہوتا ہے اور اسی طرح اگر محرم نے حدود حرم سے باہر شکار کو قتل کر دیا ہے تو حرمت احرام کی وجہ سے اس پر ایک جرمانہ واجب ہوتا ہے لیکن اگر محرم نے حدود حرم کے شکار کو قتل کر دیا ہے تو حرمت حرم اور حرمت احرام کی وجہ سے دو جرمانہ لازم ہونا چاہئے۔ مگر دو لازم نہیں ہوتے بلکہ حرمت حرم کے جرم کو حرمت احرام کے جرم میں داخل کر کے ایک ہی جرمانہ لازم کیا جاتا ہے اسی طرح قارن کا بھی حکم ہے کہ طواف عمرہ کو طواف حج میں اور سعئ عمرہ کو سعئ حج میں داخل کر کے ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی لازم کی جائے گی۔ اور اسی طرح باب جرمانہ میں جرم عمرہ کو جرم حج میں داخل کر کے ایک ہی جرمانہ لازم کیا جائے گا اور اس میں جو لفظ انتہاک آرہا ہے اس کے معنی حرمت احرام کی مخالفت

www.besturdubooks.net

کرنے اور خراب کرنے کے ہیں۔

جواب ص ۲۸۹ قیل لہ انکم لم تقولون ان ما یجب علی المحرم فی قتلہ الصید فی الحرم جزاء واحد وقد قال ابو حنیفۃؒ وابو یوسفؒ ومحمدؒ ان القیاس کان عندہم فی ذلک انہ یجب علیہ جزاءان، جزاء لحرمۃ الاحرام وجزاء لحرمۃ الحرم الخ سے تقریباً دس سطروں میں مذکورہ دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ اس عبارت میں لم تقولون کی جگہ پر مطبع آصفیہ کے نسخے میں لم تقطعون ہے جو کہ غلط ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تم کیوں یہ کہتے ہو کہ حرم کے اندر محرم کے شکار کو قتل کرنے میں صرف ایک جرمانہ ہوتا ہے حالانکہ فریق ثانی یعنی امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ اس قیاس کا انکار فرماتے ہیں اور وہ لوگ کہتے ہیں کہ قیاس کے مطابق صرف ایک جرمانہ کافی نہیں بلکہ قیاساً اس پر دو جرمانہ لازم ہونا چاہئے (۱) حرمت احرام کی وجہ سے۔ (۲) حرمت حرم کی وجہ سے۔ مگر قیاس کے خلاف استحساناً ایک جرمانہ اس پر لازم کیا گیا ہے اور ضابطہ اور اصل کلی یہ ہے کہ حج اور عمرہ کے درمیان جمع جائز ہے مگر دو حج کے درمیان یا دو عمرے کے درمیان جمع بالاتفاق جائز نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ دو مختلف شکلوں کو ایک احرام میں جمع کرنا جائز ہے اور دو متحد شکلوں کو ایک احرام میں جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا جس طرح ایک احرام میں دو مختلف شکلوں کو جمع کرنا جائز ہے تو اسی طرح دو مختلف حرمتوں کی حالت میں لازم شدہ جرم کی وجہ سے ایک جرمانہ ادا کرنا بھی کافی ہوگا۔ اور حرمت احرام اور حرمت حرم میں یوں بھی فرق ہے کہ حرمتِ حرم کی وجہ سے

www.besturdubooks.net

جو جرمانہ واجب ہوتا ہے وہ صوم کے ذریعہ ادا نہیں ہوسکتا اور حرمت احرام کی وجہ سے جو جرمانہ واجب ہوتا ہے۔ اس کی ادائیگی صوم کے ذریعہ بھی ہوجاتی ہے اور حرمت عمرہ اور حرمت حج دونوں دو متحد حرمت ہیں۔ یعنی دونوں میں صرف حرمتِ احرام موجود ہوتی ہے تو جس طرح ایک صنف کی دو متحد شکلوں کو ایک احرام میں جمع کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ دو حج یا دو عمرے کو ایک ساتھ جمع کرنا جائز نہیں ہے اور دو صنف کے دو مختلف امروں کو ایک احرام میں جمع کرنا جائز ہے جیسا کہ ایک حج اور ایک عمرہ کو ایک احرام میں ایک ساتھ جمع کرنا جائز ہے تو اسی طرح دو مختلف حرمت یعنی حرمت احرام اور حرمت حرم کے جرمانہ کو بھی ایک میں داخل کرکے جمع کرنا جائز ہوگا۔ مگر دو متحد حرمت یعنی حرمت احرام حج اور حرمت احرام عمرہ کے جرمانہ کو ایک میں داخل کرکے جمع کرنا جائز نہ ہوگا اور جب ضابطہ ایسا ہی ہے اور طواف حج اور طواف عمرہ بھی شکل واحد کے قبیل . . . سے ہیں تو دونوں کو ایک میں داخل کرکے ایک ہی طواف کرنا بھی دونوں کی طرف سے کافی نہ ہوگا۔ لہذا اصل قیاس یہی ہے جو ہم نے پیش کیا ہے اور وہ قیاس نہیں ہے جو تم نے پیش کیا ہے۔

اشکال

ص ۱۸۷ فان قال قائل فقد رأیناہ یحل من حجتہ وعمرتہ بحلق واحد الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے۔ کہ جس طرح قارن کے لئے حج وعمرہ دونوں کی طرف سے ایک حلق کافی ہوتا ہے اسی طرح حج وعمرہ دونوں کی طرف سے ایک ہی طواف کافی ہوگا۔ اور اسی طرح دونوں کے لئے ایک ہی سعی کافی ہوجائے گی۔

www.besturdubooks.net

جواب

صفحہ ۴۰۲ سطر ۹ قیل لہ قد رأیناہ یحل بحلق واحد من احرامین مختلفین لا یجزیہ فیہما الا طوافان مختلفان الخ سے باب کے آخر تک مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ طواف کو حلق پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کہ جس طرح قارن کے لئے حج وعمرہ دونوں کی طرف سے ایک ہی حلق کافی ہوتا ہے اسی طرح ایک طواف کافی نہیں بلکہ دو طواف لازم ہوں گے اس لئے تمہارا کلیہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی شخص ایام حج میں عمرہ کا احرام باندھ لیتا ہے اور ساتھ میں سوق ہدی بھی کرتا ہے تو وہ ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام نہیں کھولے گا بلکہ اسی حالت میں حج کا احرام باندھ کر ارکان حج ادا کرنے کے بعد یوم النحر میں حج اور عمرہ دونوں کی طرف سے ایک حلق کرکے احرام کھول دیگا حالانکہ اس پر عمرہ اور حج میں سے ہر ایک کے لئے الگ الگ طواف اور الگ الگ سعی کرنا سب کے نزدیک لازم ہوتا ہے۔ تو دونوں کے لئے ایک حلق کافی ہونے سے ایک طواف بھی کافی ہوجانا کہاں سے لازم آیا؟

تو جس طرح مسئلہ تمتع میں ایک حلق کی وجہ سے ایک طواف کافی نہیں ہوتا ہے اسی طرح مسئلہ قران میں بھی ایک حلق کی وجہ سے ایک طواف کافی نہ ہوگا بلکہ دو طواف اور دو سعی لازم ہوں گی اور اسی طرح ایک جنایت میں دو جرمانہ لازم ہوں گے (۱) حرمت عمرہ کی وجہ سے۔ (۲) حرمت حج کی وجہ سے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

www.besturdubooks.net

بَابُ حُکمِ الوقوفِ بالمزدلفۃ

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ وقوفِ مزدلفہ کا حکم کیا ہے۔ فرض، واجب، سنت میں سے کیا ہے۔؟ تو اس سلسلہ میں نیل الاوطار ص۲۸۹ ج۴، اعلاء السنن ص۱۳۴ ج۱۰ تا ص۱۳۵ ج۱۰، عمدۃ القاری ص۱۶ ج۱۰، معارف السنن ص۲۳۲ ج۶، المغنی لابن قدامۃ ص۲۱۵ ج۳، فتح الباری ص۵۲۹ ج۳، اوجز المسالک ص۵۷ ج۳، نخب الافکار قلمی بوسیدہ ص۲۱۱ ج۹ میں کچھ فرق کے ساتھ تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام حسن بصریؒ، عامر شعبیؒ، علقمہ ابن مرثدؒ، امام ابراہیم نخعیؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، ابن خزیمہؒ، ابن بنت الشافعیؒ وغیرہ کے نزدیک وقوفِ مزدلفہ مناسکِ حج میں سے فرض اور رکن ہے۔ اگر وقوفِ مزدلفہ فوت ہو جائے گا تو حج صحیح نہ ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھبَ قومٌ الی انّ الوقوف بالمزدلفۃ فرض لایجوز الحجّ الاباصابتہ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد ابن حنبلؒ، سفیان ثوریؒ، قتادہؒ، مجاہد ابن جبرؒ، ابوثورؒ اسحٰق بن راہویہؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک وقوفِ مزدلفہ رکن اور فرض نہیں ہے۔ بلکہ واجب یا سنتِ مؤکدہ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔ مگر ان میں اتنا فرق ہے کہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اگر مزدلفہ اترے بغیر گذر جائے گا تو اس پر ایک دم واجب ہوگا۔ اور اگر مزدلفہ اترتا ہے اگرچہ تھوڑی ہی دیر کیلئے کیوں نہ ہو تو دم واجب نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر نصف لیل سے قبل منیٰ کے لئے روانہ ہو جاتا ہے تو ایک دم واجب ہوگا۔ اور اگر

www.besturdubooks.net

نصف لیل کے گذر جانے کے بعد روانہ ہوتا ہے تو دم واجب نہیں ہوگا۔ یہی امام احمد بن حنبلؒ کا بھی مسلک ہے۔ (المغنی ج۳ ص۲۱۵) اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزدلفہ میں رات گذارنا سنت مؤکدہ اور طلوع فجر کے بعد طلوع شمس سے قبل وقوف کرنا واجب ہے۔ لہٰذا مبیت مزدلفہ فوت ہوجائیگا تو دم واجب نہیں۔ لیکن اگر وقوف مزدلفہ فوت ہوجائے تو دم واجب ہوگا۔ اور اگر شدت ازدحام کی وجہ سے ترک کردیا جائے اور منٰی کو روانہ ہوجائے تو دم واجب نہیں ہے۔

مذہب ۳ حضرت امام عطاء بن ابی رباحؒ اور امام عبدالرحمٰن الاوزاعیؒ کے نزدیک وقوف مزدلفہ نہ فرض ہے اور نہ ہی واجب، بلکہ سنت مؤکدہ ہے۔ لہٰذا اس کے فوت ہوجانے کی وجہ سے دم واجب نہیں ہوگا۔ کمافی النیل ج۴ ص۲۸۹

فریقِ اوّل کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱ ان کی دلیل ۱ باب کے شروع میں حضرت عروہ بن مضرسؓ کی روایت ہے۔ اور روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عروہ بن مضرس بن اوس بن حارثہ بن لام الطائی فرماتے ہیں کہ حجۃ الوداع کے موقع پر میں اپنے قبیلہ سے روانہ ہوا، طےؔ کے دونوں پہاڑوں کو عبور کرکے رات کے وقت میدان عرفات پہونچا، اور راستہ میں جو بھی پہاڑ آتا رہا اس پر وقوف بھی کرتا رہا مگر عرفات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات نہیں ہوئی۔ اور مزدلفہ میں فجر کی نماز حضورؐ کے ساتھ ادا کی اس کے بعد آپؐ سے ملاقات ہوئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سارے حالات بیان کئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص دن میں یا رات میں میدان

www.besturdubooks.net

عرفات سے گذر کر آئے یا اس میں وقوف کر کے آئے اور پھر فجر کی نماز مزدلفہ آکر ادا کرے تو اس کا حج مکمل اور صحیح ہو جائیگا۔ گویا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو شرطوں کے ساتھ حج کو مکمل اور صحیح قرار دیا ہے۔
(۱) وقوف عرفات (۲) وقوف مزدلفہ۔ اور اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وقوفِ مزدلفہ کو وقوفِ عرفہ کے برابر قرار دیکر دونوں کو یکساں طریقہ سے صحتِ حج کے لئے شرط قرار دیا ہے۔ اس لئے جس طرح وقوف عرفہ رکنِ حج ہے اسی طرح وقوفِ مزدلفہ بھی رکن اور فرض حج میں داخل ہوگا۔

حلِّ عبارات

ص ۱۹ جمعٌ بمعنی مقام مزدلفہ ص ۱۹ انضیت راحلتی بمعنی میں نے اپنی سواری کو تھکا دیا۔ ص ۱۹ قضی تفثہ بمعنی اس نے اپنے مونچھ، ناخن، بغل، زیر ناف اور میل کچیل کو صاف کرلیا۔
ص ۱۹ اکللت راحلتی بمعنی میں نے اپنی سواری کو کمزور اور تھکا دیا۔
ص ۱۹ تعبت نفسی بمعنی میں نے اپنے آپ کو تھکا دیا۔ ص ۱۹ برق الفجر بمعنی فجر طلوع ہو گئی

دلیل نمبر ۲

ص ۱۹ واحتجوا فی ذلك بقول الله عزوجل فی کتابه المشعر الحرام کما ذکر عرفات الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم کے اندر ارشاد فرمایا کہ جب تم عرفات سے روانہ ہو جاؤ تو مشعرِ حرام یعنی مزدلفہ میں ٹھہر کر اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا کرو۔ تو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں مشعرِ حرام کو اس طرح ذکر فرمایا ہے جس طرح عرفات کو ذکر فرمایا ہے۔ اور ایسے ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ذکر فرمایا ہے۔ لہٰذا عرفات اور مزدلفہ دونوں کا حکم یکساں ہوگا۔ اور جب وقوفِ عرفہ فرض ہے تو وقوفِ مزدلفہ بھی فرض ہی ہوگا۔ اور جس طرح وقوفِ عرفہ فوت ہو جانے سے حج ہی فوت ہو جاتا ہے اسی طرح

www.besturdubooks.net

وقوفِ مزدلفہ فوت ہوجانے کی وجہ سے بھی حج فوت ہوجائے گا۔

جوابات اب فریق اوّل کی مذکورہ دونوں دلیلوں کے جوابات لف ونشر غیر مرتب کے طریقہ سے دیئے جاتے ہیں۔ کہ اوّلاً دلیل ۲ کا جواب ثانیاً دلیل ۱ کا جواب دیا جائے گا۔

دلیل ۲ کا جواب ص ۱۲۸ س ۱۶ وكان من الحجة لهم في ذلك ان قول الله عزوجل فاذا افضتم من عرفات الأية الخ

سے تقریباً سات سطروں میں فریق اوّل کی دلیل ۲ کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تم نے جو مذکورہ آیتِ کریمہ پیش کی ہے اس میں وقوفِ مزدلفہ کی فرضیت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس لئے کہ آیتِ کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے صرف ذکر کا حکم فرمایا ہے۔ وقوف کا حکم نہیں فرمایا۔ اور تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مزدلفہ میں وقوف تو کرتا ہے مگر ذکر نہیں کرتا تو اس کا حج صحیح اور مکمل ہوجائیگا۔ اور آیتِ کریمہ میں وقوف کا ذکر نہیں ہے اور ذکر کا حکم موجود ہے۔ تو جب ذکر جس کا حکم آیتِ کریمہ میں موجود ہے وہ فرض نہیں ہے تو وقوف جس کا ذکر آیتِ کریمہ میں نہیں ہے وہ بطریق اولیٰ فرض نہیں ہوگا۔ اور اس کی مثال یوں بھی پیش کی جا سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں حج سے متعلق بہت سی اشیاء کا ذکر فرمایا ہے۔ مگر ان کے ذکر سے بالاتفاق کسی کے نزدیک بھی فرض مراد نہیں ہے۔ جیسا کہ آیت سعی بین الصفا والمروہ کہ قرآن کریم میں سعی بین الصفا والمروہ کا ذکر ہے۔ مگر کسی کے نزدیک بھی یہ ایسا فرض یا رکن نہیں ہے کہ اس کے فوت ہوجانے کی وجہ سے حج بھی فوت ہوجاتا ہو۔ بلکہ اس کے بغیر حج صحیح اور تام ہوجاتا ہے۔ البتہ اس کے ترک کی وجہ سے صرف ایک دم واجب ہوجاتا ہے۔ تو جس طرح سعی بین الصفا والمروہ فرض نہیں ہے اسی طرح وقوفِ مزدلفہ بھی فرض نہ ہوگا۔

www.besturdubooks.net

دلیل ۱ کا جواب

ص۴۲۱ وامّا ما فی حدیث عروۃ بن مضرس فلیس فیہ دلیل ایضاً علی ماذکر والانّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما قال فیہ الخ سے تقریباً پونے پانچ سطروں میں فریق اوّل کی دلیل ۱ میں حضرت عروہ بن مضرسؓ کی روایت کا جواب دیا جارہا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عروہ بن مضرسؓ کی روایت میں بھی وقوف مزدلفہ کی فرضیت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ جو شخص رات یا دن میں عرفات پہنچنے کے بعد پھر ہمارے ساتھ مزدلفہ میں فجر کی نماز پڑھ لیگا اس کا حج مکمل اور تام ہے۔ تو اس حدیث شریف میں مزدلفہ میں امیر الحج کے ساتھ نماز کا ذکر ہے، وقوف کا ذکر نہیں ہے۔ حالانکہ اگر کوئی شخص مزدلفہ پہنچکر سوجاتا ہے اور سورج طلوع ہوجانے کے بعد بیدار ہوجاتا ہے، اور امیر الحج کے ساتھ فجر کی نماز ادا نہیں کرتا ہے تو تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کا حج فوت نہیں ہوگا بلکہ صحیح اور تام ہوجائیگا۔ اور جب صلوٰۃ مع الامام جس کا ذکر حدیث میں موجود ہے وہ صلب حج میں سے نہیں ہے۔ اور اس کے فوت ہوجانے کی وجہ سے حج فوت نہیں ہوتا ہے۔ تو وقوفِ مزدلفہ جس کا ذکر مذکورہ حدیث میں نہیں ہے وہ بطریق اولیٰ صلب حج میں سے نہیں ہوگا۔ اور اس کے فوت ہوجانے کی وجہ سے حج فوت نہ ہوگا۔ لہٰذا مذکورہ حدیث سے وقوف مزدلفہ کی فرضیت متحقق نہ ہوگی۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱

ص۴۲۱ وقد روی عبد الرحمٰن یعمر الدیلی عن النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم مایدل علی ذلک الخ سے تقریباً

www.besturdubooks.net

چودہ سطروں میں فریق اوّل کی دلیل ملاحظہ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عرفات میں نجد کے کچھ لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حج کے ارکان کے متعلق سوال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الحج یوم عرفۃ یعنی حج کا رکنِ اصلی یوم عرفہ ہے کہ اس کے فوت ہونے سے حج بھی فوت ہوجاتا ہے۔ اس کے بعد الگ سے فرمایا کہ جو فجر کی نماز سے قبل مزدلفہ پہونچ گیا اس نے حج کو پالیا۔ اور ایام منیٰ، ایامِ تشریق کے تین دن ہیں۔ لیکن ان میں سے آخری دن اختیاری ہے۔ کہ جس کا دل چاہے اس دن منیٰ میں قیام کرے، اور جس کا دل چاہے قیام نہ کرے اس میں کوئی حرج نہیں۔

اب اس حدیث شریف کا پس منظر دیکھ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اہل نجد نے رکنِ حج سے متعلق سوال کیا تھا اور آپؐ نے اس کا جواب الحج یوم عرفۃ کے الفاظ سے دیا ہے۔ اور اس حدیث شریف میں مزدلفہ اور منیٰ سے متعلق جو دیگر امور ہیں ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے الگ سے ذکر فرمایا ہے۔ لہٰذا ان امور کی رکنیت اور فرضیت ثابت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جوامع الکلم عطاء فرمائے ہیں، جو کسی کو حاصل نہیں ہے۔ اس لئے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے کلام میں کسی قسم کی کمی یا زیادتی نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر مزدلفہ کا حکم عرفات کی طرح ہوتا تو ایک جملہ میں عرفات کے ساتھ مزدلفہ کو بھی ذکر فرماتے، اور مزدلفہ کو ایک ساتھ ذکر نہیں فرمایا بلکہ خاص کرکے یوم عرفہ کو ذکر فرمایا ہے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وقوف عرفات صلب حج میں سے ہے۔ اور وقوفِ مزدلفہ صلب حج میں سے نہیں ہے۔ اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ سائلین نے یوں سوال کیا تھا کہ وہ کون سا رکن ہے جس کے فوت ہوجانے کی وجہ سے حج ہی فوت ہوجاتا ہے۔ تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک جملہ میں "الحج یوم عرفہ" سے جواب دیا اور اسلوبِ حکیم کے طریقہ سے جملہ مستانفہ

www.besturdubooks.net

اکر مزدلفہ اور منیٰ کا حکم بھی ضمناً بیان فرما دیا ہے۔ ورنہ اگر سائلین کا مقصد جمیع ارکان سے متعلق سوال کرنا ہوتا تو جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم طوافِ زیارت، مزدلفہ، منیٰ سب کو ایک جملہ میں ذکر فرما دیتے۔ اور طوافِ زیارت سب کے نزدیک رُکن اور فرض ہے۔ جب اس کا ذکر نہیں فرمایا ہے تو اس سے واضح ہوگیا کہ سائلین کا مقصد جمیع ارکان سے متعلق سوال نہیں تھا بلکہ ایسے رُکن سے متعلق تھا کہ جس کے فوت ہوجانے کے بعد تلافی ممکن نہیں ہوتی ہو۔ اور ایسا رکن صرف وقوفِ عرفہ ہے۔ اور طوافِ زیارت اگرچہ رُکن ہے مگر اپنے وقت سے فوت ہونے کے بعد کسی بھی وقت اس کی تلافی ہوسکتی ہے۔ لہٰذا وقوفِ مزدلفہ وقوفِ عرفہ کی طرح فرض نہ ہوگا بلکہ واجب ہے۔ اور اس کے فوت ہوجانے سے دم کے ذریعہ سے تلافی ہوجاتی ہے۔ اب ہماری اس توجیہ سے روایات کا تعارض بھی باقی نہیں رہے گا۔

دلیل ۲ نظرِ طحاوی ص ۴۰۹ س ۱۰ واما وجہ ذلك من طريق النظر فانا قد رأينا الاصل المجتمع عليه الخ سے باب کے اخیر تک نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ ضعیفوں اور کمزوروں کے لئے وقوفِ مزدلفہ ترک کرکے رات ہی میں منیٰ روانہ ہوجانا جائز ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بچوں اور کمزور عورتوں کو وہاں سے پہلے ہی روانہ فرمادیا تھا۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضرت سودہؓ بہت بھاری بدن کی تھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو وقوفِ مزدلفہ ترک کرکے منیٰ روانہ ہونیکی اجازت دی، اور اگر میں بھی اجازت مانگتی تو مجھے بھی اجازت مل جاتی۔ اب معلوم ہوا کہ وقوفِ مزدلفہ عذر کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے۔ مگر وقوفِ عرفہ عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس سے ایک اصول ہم کو مل گیا کہ ہر وہ عمل جو عذر کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے وہ صلبِ حج میں سے نہیں ہے۔ اور ہر وہ

www.besturdubooks.net

عمل جو عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے وہ صلب حج میں داخل ہے۔ اور وقوف مزدلفہ عذر کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ لہٰذا فرض اور صلب حج میں داخل نہ ہوگا۔ اور وقوف عرفہ عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے اس لئے فرض اور صلب حج میں داخل ہوگا۔ اور اسی طرح طواف زیارت عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے اس لئے صلب حج میں داخل ہوگا۔ لہٰذا اگر عورت کو حیض آجائے تو طواف زیارت ساقط نہ ہوگا۔ اس لئے حیض کی مدت ختم ہوجانے تک انتظار کرنا لازم ہے۔ اس کے بعد طواف کر کے ہی روانہ ہو سکتی ہے۔ اور طواف وداع عذر کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے اس لئے صلب حج میں داخل نہ ہوگا لہٰذا حیض کی وجہ سے طواف وداع معاف ہو جائے گا۔ تو جس طرح طواف وداع عذر کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح وقوف مزدلفہ بھی عذر کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لئے جس طرح طواف وداع رکن نہیں ہے اسی طرح وقوف مزدلفہ بھی رکن نہ ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

حلِّ عبارات ص۴۹۰ س۱۱ اغیلمۃ بمعنی چھوٹے بچے ص۴۹۰ س۱۳ امرأۃ ثبطۃ ثقیلۃ ثبطۃ بمعنی ثقیلہ ہے۔ اور ثبطۃ کے بعد بطور تفسیر ثقیلہ کو لایا گیا ہے۔

بَابُ الجمعِ بَیْنَ الصَّلٰوتین بجمعٍ کیف ھو؟

حضرت مصنفؒ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کے لئے اذان و اقامت کا حکم بیان کرنے کے لئے یہ باب باندھا ہے۔ مگر ہم افادیت اور مناسبت کی وجہ سے اس باب کے تحت چار مسائل بیان کریں گے۔

(۱) عرفات، مزدلفہ، منیٰ میں قصر صلوٰۃ کا حکم۔ (۲) موجودہ زمانہ کا امام (۳) عرفات میں جمع بین الصلوٰتین کرنے میں اذان واقامت کا حکم۔

www.besturdubooks.net

(۴) مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کرنے میں اذان واقامت کا حکم۔

مسئلہ ۱ عرفات، مزدلفہ، منیٰ میں قصر صلوٰۃ کا حکم

یہاں پر یہ مسئلہ بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے کہ یوم الترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ کو منیٰ میں اور نویں کو عرفات میں اور لیلۃ المزدلفہ کو مزدلفہ میں امیر الحج کے لئے رباعی نمازوں کا قصر کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو اگر امیر الحج شرعی مسافر ہے تب تو بالاتفاق مذکورہ مقامات میں قصر کرنا جائز ہے۔ مگر اختلاف اس امیر الحج کے بارے میں ہے جو مسافر نہیں ہے۔ کیا اس کے لئے نمازوں کا قصر کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں بدایۃ المجتہد ص۲۰۵ ج۱، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ص۴۶۲ ج۳، اوجز المسالک ص۶۲۲ و ص۶۲۳ ج۳، اعلاء السنن ص۱۰۲ ج۱۰ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، قاسم بن محمدؒ، سالم بن عبداللہؒ وغیرہ کے نزدیک غیر مسافر امام کے لئے بھی منیٰ، عرفات، مزدلفہ میں رباعی نمازوں کا قصر کرنا جائز ہے۔ یہاں تک کہ اہلِ مکہ، اہلِ منیٰ، اہلِ مزدلفہ، اہلِ عرفات کے لئے قصر کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ ان ایام میں ان نمازوں کا قصر علتِ سفر کی وجہ سے نہیں ہے۔ بلکہ علتِ نسک کی وجہ سے ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام عطاء بن ابی رباحؒ، امام مجاہد بن جبرؒ، امام ابن شہاب زہریؒ، امام ابن جریجؒ، امام یحییٰ بن سعید القطان اور جمہور فقہاء کے نزدیک غیر مسافر امام کے لئے مذکورہ مقامات میں رباعی نمازوں کا قصر کرنا جائز نہیں ہے بلکہ اتمام لازم ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم

www.besturdubooks.net

نے جو حجۃ الوداع کے موقع پر قصر فرمایا ہے وہ اس لئے تھا کہ آپ دوران حج مسافر تھے۔ جیسا کہ حضرت جابرؓ کی روایت جو طحاوی ج۱ ص۳۹۹ میں عطاء بن ابی رباحؒ کے طریق سے مروی ہے اس میں صاف الفاظ میں موجود ہے کہ آپؐ چار ذی الحجہ کو مکۃ المکرمہ پہونچ گئے تھے۔ اور تین روز مکۃ المکرمہ میں قیام کرکے آٹھویں ذی الحجہ کو منیٰ کے لئے روانہ ہوگئے تھے۔ اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ آپ مقیم نہیں تھے بلکہ مسافر ہی تھے۔

علامہ احمد بن تیمیہؒ پر حیرت

اس مسئلہ میں حضرت علامہ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ نے غلو اور تعصب سے کام لیا ہے کہ حضرت امام احمدؒ کا ایک غیر راجح قول جس کو خود ان کے مسلک کے معتبر فقہاء نقل نہیں کرتے ہیں اس کو لیکر بڑا زور دیا کہ حضرت امام احمدؒ کے ایک قول کے مطابق غیر مسافر کے لئے مذکورہ مقامات میں قصر کرنا جائز ہے، اور اسی کو سنت کے مطابق ثابت کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگایا اور اسی کو مسلک حنبلی کا فتویٰ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسی وجہ سے علامہ ابن تیمیہ کے بعد کے لوگ ان کے اس فتویٰ سے متأثر ہوگئے اور حنبلی المسلک کے عوام وخواص نے ابن تیمیہؒ کے بعد سے اسی کو اپنا مسلک بنالیا ہے کہ غیر مسافر کے لئے مذکورہ مقامات میں قصر کرنا جائز اور سنت کے عین مطابق ہے۔ حالانکہ علامہ ابن تیمیہؒ سے تقریباً سو سال قبل مسلک حنبلی کے شہرۂ آفاق فقیہ علامہ موفق الدین ابن قدامہؒ نے حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا مذہب یہی نقل فرمایا ہے کہ ان کے نزدیک غیر مسافر کے لئے مذکورہ مقامات میں قصر جائز نہیں ہے۔ جو ان کا اصل مسلک ہے۔

(المغنی ج۳ ص۴۲۷)

مگر علامہ ابن تیمیہؒ جو اپنے وقت کے جبل العلم تھے اپنی جلالت علم کے باوجود انہوں نے حضرت امام احمد بن حنبل کا اصل مسلک جو عدم جواز کا ہے اس کو

www.besturdubooks.net

ظاہر نہیں فرمایا۔ ملاحظہ ہو فتاویٰ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ ص۳۶ ج ۲۶، ص۱۳۲ ج ۲۶،

مسئلہ ۲: موجودہ زمانہ کا امام

اگر مالکی المسلک یا مسلک حنبلی کا امام عرفات، مزدلفہ، منیٰ میں رُباعی نمازوں کا قصر کرتا ہے اور وہ مسافر بھی نہیں ہے تو اس کے پیچھے مسلک حنفی اور مسلک شافعی کے لوگوں کی نماز نہیں ہوگی۔ اس لئے ایسی صورت میں ان کو اپنی نماز اپنے مسلک کے مطابق الگ پڑھنا لازم ہے۔ ماضی بعید میں ایک مدت تک امیر مکہ نماز پڑھایا کرتا تھا اور قصر بھی کرتا تھا لیکن اس زمانہ میں تحقیق سے معلوم ہوا کہ عرفات، مزدلفہ، منیٰ میں نماز پڑھانے والا امام صوبۂ نجد سے آتا ہے اور مسافر ہی رہتا ہے۔ اس لئے اس زمانہ میں مسلک حنفی کے لوگوں کے لئے امیر الحج کے پیچھے نماز کے عدم جواز کی مشکل آسان اور دور ہوگئی ہے۔ اس لئے اب حنفی المسلک کے لوگ امام حج کے پیچھے نماز پڑھ سکتے ہیں لہٰذا حنفی المسلک کے مسافر حجاج امام کے ساتھ ساتھ سلام پھیر دیا کریں۔ اور مقیم حجاج امام کے سلام کے بعد دو رکعت مزید پڑھ کر نماز کی تکمیل کرلیا کریں۔

مسئلہ ۳: عرفات کی نماز کے لئے اذان واقامت کا حکم

عرفات میں ظہر اور عصر کی نماز کا حکم یہ ہے کہ عصر کی نماز کو ظہر کے وقت میں لیجا کر ظہر اور عصر دونوں کو ظہر کے وقت میں جمع کرکے ایک ساتھ ادا کیا جائے۔ اور اس جمع کو جمع تقدیم کہتے ہیں۔ اب یہاں مسئلہ یہ ہے کہ ان دونوں نمازوں کو جمع کرنے میں اذان واقامت کی کیا شکل ہوگی۔ تو اس سلسلہ میں معارف السنن ص۲۱۸ ج ۲ میں تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ، عبد الرحمٰن بن قاسمؒ، عبد الملک بن ماجشونؒ، ابو ثورؒ وغیرہ کے

www.besturdubooks.net

نزدیک عرفات میں ظہر وعصر کو جمع کرنے میں ایک اذان اور دو اقامت مسنون ہیں۔ اور یہی امام احمدؒ اور امام مالکؒ کی ایک روایت ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے قول مشہور کے مطابق دونوں نمازوں کے لئے دو اقامت لازم ہیں۔ مگر اذان کسی کے لئے بھی نہیں ہے۔

مذہب ۳ حضرت امام مالکؒ کے قول مشہور کے مطابق عرفات میں دونوں نمازوں کے لئے الگ الگ دو اذان اور دو اقامت لازم ہیں۔ کہ اولاً ظہر کی اذان وتکبیر سے ظہر ادا کی جائے اس کے بعد عصر کی اذان وتکبیر سے عصر کی نماز ادا کی جائے۔ کمافی بدایۃ المجتہد ص۳۰۱ ج۱۔

مسئلہ ۱۳ مزدلفہ میں جمع بین الصلوتین کی اذان واقامت کی تعداد

یہاں زیر بحث باب کے تحت اصل مسئلہ یہی ہے کہ مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کو جمع تاخیر کے طور پر عشاء کے وقت میں اداء کرنا لازم ہے۔ اور میدان عرفات یا عرفات سے آتے وقت راستہ میں مغرب کی نماز اداء کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن جب مزدلفہ آکر دونوں نمازوں کو ایک ساتھ جمع کرکے اداء کرنا ہے تو کتنی اذان اور کتنی اقامت کی ضرورت ہے۔ تو اس سلسلہ میں اوجز المسالک ص۶۲۸ ج۳ نووی ص۲۹ ج۱ المغنی لابن قدامہ ص۴۳۵ ج۳ عمدۃ القاری ص۱۲ ج۱۰ اعلاء السنن ص۱۲۱ ج۱۰ نخب الافکار قلمی بوسیدہ ص۲۱۷ ج۴ میں کچھ فرق کے ساتھ تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، عبدالرحمن بن یزیدؒ، اسود بن یزیدؒ وغیرہ کے نزدیک مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کو جمع کرنے میں دو اذان اور دو اقامت لازم ہیں۔ کہ اولاً مغرب کی اذان واقامت کے ساتھ مغرب اداء کی جائے۔ پھر اس کے بعد عشاء کی اذان واقامت کے ساتھ عشاء کی

نماز ادا کی جائے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابوجعفر فذهب قومٌ الیٰ هٰذین الحدیثین الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام سعید بن جبیرؒ، امام سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک صرف ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ دونوں نمازیں ادا کی جائیں گی کہ ایک اذان اور ایک اقامت کے بعد مغرب کی نماز ادا کرلی جائے۔ پھر اس کے بعد بلا اذان اور بلا اقامت کے عشاء کی نماز ادا کی جائے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون فقالوا اما الاولیٰ منهما فتصلی باذانٍ واقامةٍ والثانیة فتصلی بلا اذانٍ ولا اقامة الخ کے مصداق ہیں۔ اور یہی ہدایہ صـ۲۴۷ جـ۱ میں نقل کیا گیا ہے۔ صاحب کتاب اس باب میں دو جگہ خالفهم کے الفاظ لائے ہیں۔ ان میں سے یہ پہلی جگہ ہے۔ اور حضرت امام سفیان ثوریؒ کے نزدیک صرف ایک اقامت کافی ہے اور اذان کوئی نہیں۔

مذہب ۳ حضرت امام زفرؒ، امام طحاویؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام شافعیؒ ابوثورؒ، عبدالملک بن ماجشون وغیرہ کے نزدیک ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ جمع کرنے کا حکم ہے کہ اولاً ایک اذان اور ایک اقامت سے مغرب کی نماز ادا کی جائے۔ پھر اس کے بعد ایک اقامت سے عشاء کی نماز ادا کی جائے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر دوسری جگہ وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔ کمافی الہدایہ صـ۲۴۷ جـ۱۔

دلائل اب حلِ کتاب کے تحت تینوں فریقوں کے دلائل اس طرح پیش کریں گے کہ اولاً فریق اول کی دلیل پھر اس کا جواب پھر فریق ثانی کی طرف سے تین دلیلیں پھر فریق ثالث کی طرف سے دو دلیلیں پیش کرکے باب ختم کرنا ہے۔

www.besturdubooks.net

فریق اول کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اور حضرت عمرؓ کا عمل ہے۔ اور ان دونوں کا عمل یہی رہا ہے کہ مزدلفہ میں مغرب اور عشاء میں سے ہر ایک کو الگ الگ اذان و اقامت کے ساتھ ادا فرمایا کرتے تھے۔ اور حضرت اسود بن یزیدؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ تو ایک اذان و اقامت سے مغرب کی نماز ادا کرنے کے بعد پھر کھانا تناول فرما لیتے، پھر دوبارہ اذان و اقامت سے عشاء کی نماز ادا فرمایا کرتے تھے۔

جواب ص ۴۰۹ س ۲۵ وقالوا اما ما کان من فعل عمرؓ ومن تأذینہ الثانیۃ فانما فعل ذلک الخ سے تقریباً چار سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ نے اذان و اقامت سے مغرب ادا کر لی تھی، اور اس کے بعد لوگ اپنے کھانے پینے اور دوسری ضروریات میں لگ گئے تھے، اب لوگوں کو اکٹھا کرنے کے لئے اذان دینے کی ضرورت تھی اور جب نئی اذان دی گئی تو اقامت بھی اس کے بعد کہنی چاہئے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ لوگوں کے منتشر ہو جانے کی وجہ سے دوبارہ اذان و اقامت کہی جائے۔ مگر جب منتشر لوگوں کو جمع کرنا مقصود نہ ہو تو صرف ایک اذان اور ایک اقامت کافی ہو جائے گی۔ اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے اثر کا حاصل بھی وہی ہے جو حضرت عمرؓ کے اثر کا ہے۔ کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ بھی دونوں نمازوں کے درمیان میں کھانا تناول فرما لیا کرتے تھے۔ اور کھانے سے فراغت کے بعد عشاء کی نماز ادا فرماتے تھے۔ اس لئے ان دونوں حضرات کے عمل سے جمع بین المغرب والعشاء میں دو اذان اور دو اقامت پر استدلال درست نہیں ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

اُن کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جا رہی ہیں۔

www.besturdubooks.net

دلیل نمبر۱ ثم نظرنا فیما روی فی ذلک اذا صلینا معا کیف نفعل فیہما الخ سے تقریباً بیس سطروں میں فریق ثانی کی دلیل نمبر۱ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کو ایک اذان اور ایک اقامت کیساتھ جمع فرمایا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ بھی اسی طرح عمل فرمایا کرتے تھے۔ اور اس مضمون کی روایت کو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ ان میں سے بعض میں صرف ایک اقامت کا ذکر ہے۔ اور بعض میں ایک اذان اور ایک اقامت کا ذکر ہے۔

بہرحال تمام روایات کا مرکزِ مضمون یہی ہے کہ ایک اذان اور ایک اقامت سے دونوں نمازوں کو جمع فرمایا ہے۔ اب فصلِ اول کی روایت اور فصلِ ثانی کی روایت میں تطبیق اس طرح ہوجائے گی کہ فصلِ اول کی روایت میں انتشارِ ناس کی وجہ سے اذان واقامت کے ذریعہ سے لوگوں کو اکٹھا کرنے کی ضرورت تھی اور فصلِ ثانی کی روایت میں انتشارِ ناس کی بات نہیں ہے۔ لہٰذا عدمِ انتشار کی صورت میں صرف ایک اذان اور ایک اقامت سے دونوں نمازوں کو جمع کیا جائیگا۔

فریق ثانی کی دلیل نمبر۲ وقد روی عن ابن عمرؓ فی ھذا الشئ بلفظ غیر ھذا اللفظ الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت سالم بن عبداللہ کے طریق سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں نمازوں کو صرف ایک اقامت کے ساتھ جمع فرمایا ہے۔ اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اب اس روایت میں دو احتمال ہیں (۱) اقامت سے ہر نماز کے لئے الگ الگ اقامت مراد ہے۔ (۲) اقامت سے دونوں نمازوں کے لئے

www.besturdubooks.net

ایک ہی اقامت مُراد ہے۔ اور جب دو احتمال ہو گئے تو دونوں احتمالوں میں سے اس کو اختیار کرنا مناسب ہو گا جو ماقبل میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کے موافق ہو۔ اور ماقبل کی روایت میں ایک اقامت کا ذکر ہے تو یہاں بھی ایک اقامت مراد ہوگی۔ اور ولم ینادفی واحدۃ منھما کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کے لئے الگ الگ اذان نہیں دی گئی ہے۔ بلکہ صرف ایک اذان دی گئی ہے۔ جیسا کہ ماقبل کی روایات میں اس کا ذکر ہے کہ لم ینادبینھما یعنی دونوں کے درمیان اذان نہیں دی ہے، بلکہ شروع میں ایک اذان دی گئی ہے۔ اور ان روایات کا ظاہر حضرت امام سفیان ثوریؒ کے قول کے موافق ہے۔ مگر تطبیق اسی صورت میں ہو سکتی ہے جس کو ہم نے بیان کیا ہے۔

دلیل ۳ ص۱۸۲ وقد روی عن ابی ایوبؓ وعن البراء بن عازبؓ مایوافق من ذلك ایضا الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابوایوب انصاریؓ اور حضرت براء بن عازبؓ فرماتے ہیں کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مزدلفہ میں مغرب اور عشاء دونوں نمازوں کو ایک ہی اقامت کے ساتھ ادا کیا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اقامت ایک ہی ہوتی تھی۔ اور اذان کا ذکر اس لئے نہیں کیا ہے کہ منتشر لوگوں کو جمع کرنے کے لئے شروع میں ایک اذان تو ہوتی ہی ہے۔ لہٰذا ایک اذان اور ایک ہی اقامت کے ساتھ جمع کرنا مسنون ہو گا۔

فریق ثالث کے دلائل

ان کی طرف سے ایک اذان اور دو اقامت کے ثبوت پر دو دلیلیں پیش کریں گے۔

دلیل ۱ ص۱۸۲ واحتجوا فی ذلك بما حدثنا ربیع المؤذن قال ثنا اسد قال ثنا حاتم بن اسمٰعیل الخ سے تقریباً ساڑھے سات سطروں میں فریق ثالث کی طرف سے دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا

www.besturdubooks.net

حاصل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کو ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ادا فرمایا ہے۔ اور اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابیوں سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت جابرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

ان کی روایت میں صاف الفاظ میں ایک اذان اور دو اقامت کا ذکر ہے۔ اور سب کا اتفاق اس بات پر ہے کہ عرفات میں اوّل نماز کے لئے اذان و اقامت دونوں کہی جاتی ہیں۔ لہٰذا مزدلفہ میں بھی اول نماز یعنی مغرب کیلئے اذان و اقامت دونوں کہی جائیں گی۔ اب دو اقامت میں سے ایک رہ جاتی ہے جو عشاء کے لئے بچ جاتی ہے تو حاصل یہ ہوگا کہ مغرب کے لئے اذان و اقامت دونوں کہی جائیں گی۔ اور عشاء کے لئے صرف اقامت کہی جائے گی۔

صحابی ۲ حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ عرفات سے مزدلفہ آتے وقت راستہ میں دو پہاڑیوں کے درمیان ایک گھاٹی پڑتی ہے۔ اور گھاٹی پار ہوتے ہی مزدلفہ کا علاقہ شروع ہو جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس گھاٹی میں پیشاب فرما کر مکمل وضو نہیں فرمایا۔ لوگوں کے دریافت کرنے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کے لئے مکمل وضو کرنا ہے۔ اور نماز مزدلفہ پہونچکر ادا کرنا ہے۔ چنانچہ مزدلفہ پہنچکر اذان و اقامت کے ساتھ نماز مغرب ادا فرمائی، پھر صرف اقامت کے ساتھ عشاء کی نماز ادا کی گئی ہے۔ اب اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ مزدلفہ میں ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ جمع بین الصلوتین مسنون ہے۔

دلیل ۲ نظر طحاوی

ص۱۱۸ فقد اختلف عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوتین بمزدلفۃ ھل صلاھما معا او عمل

بینہما عملاً الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کیجارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ما قبل میں چار قسم کی روایات ذکر کی گئیں۔ (۱) وہ روایات جن میں دو اذان اور دو اقامت کا ذکر ہے۔(۲) وہ روایات جن میں ایک اذان اور ایک اقامت کا ذکر ہے۔ (۳) وہ روایات جن میں ایک اذان اور دو اقامت کا ذکر ہے۔ (۴) وہ روایات جن میں صرف ایک اقامت کا ذکر ہے۔ اب جب روایات میں اختلاف واقع ہوگیا ہے تو قیاس سے کام لینے کی ضرورت ہوگی۔ اور قیاس اس طرح ہے کہ مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کو اس طرح جمع کیا جاتا ہے جس طرح عرفات میں ظہر اور عصر کو جمع کیا جاتا ہے۔ اور مزدلفہ کے بارے میں روایات مختلف ہیں اس لئے مزدلفہ کو عرفات پر قیاس کرنا ہے کہ عرفات میں پہلی نماز یعنی ظہر کے لئے اذان واقامت دونوں مسنون ہیں۔ اور عصر کے لئے صرف اقامت مسنون ہے۔ لہٰذا جس طرح عرفات میں دونوں نمازوں کو ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ جمع کرنا مسنون ہے۔ اسی طرح مزدلفہ میں بھی دونوں نمازوں کو ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ جمع کرنا مسنون ہوگا۔ اور جس طرح عرفات میں دونوں نمازوں کے درمیان کوئی دوسرا کام اور نوافل مسنون نہیں۔ اسی طرح مزدلفہ میں بھی دونوں نمازوں کے درمیان دوسرا کام اور نوافل مسنون نہیں ہوں گے۔ مگر یہ قیاس حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام ابویوسفؒ حضرت امام محمدؒ کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ وہ لوگ عرفات میں ایک اذان اور دو اقامت کے قائل ہیں۔ مگر مزدلفہ میں اس کے قائل نہیں بلکہ مزدلفہ میں ایک اذان اور ایک اقامت کے قائل ہیں۔ اور یہ لوگ اپنے دعویٰ کے ثبوت کے لئے فصلِ ثانی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ اور امام سفیان ثوریؒ اس کے قائل ہیں کہ مزدلفہ میں دونوں نمازوں کے لئے صرف ایک اقامت مسنون ہے، اس میں کوئی اذان بھی مسنون نہیں ہے۔

www.besturdubooks.net

اور اس کے ثبوت میں فصل ثانی میں فریق ثانی کی دلیل ۲ میں پیش کردہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ اور ہم لوگ فصل ثالث میں ذکر کردہ حضرت جابرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ اور حضرت جابرؓ کی روایت قیاس کے موافق ہونے کی وجہ سے اس کو ترجیح حاصل ہوگی۔ نیز حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی دو روایتیں اور بھی ہیں۔ (۱) حضرت سالم بن عبداللہ کے طریق سے مروی ہے۔ جس میں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں عشاء کی نماز کے لئے اقامت کہلوائی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ اقامت دو ہوتی ہیں۔

(۲) سعید بن جبیرؓ کے طریق سے مروی ہے۔ اس میں ایک اذان اور ایک اقامت کا ذکر ہے۔ اور اذان کو دونوں نمازوں کے درمیان داخل کرنا محال ہوگا۔ لہٰذا دونوں نمازوں سے پہلے اذان ہوتی ہوگی۔

بہرحال حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں کچھ نہ کچھ تعارض کی شکل ہے۔ اور حضرت جابرؓ سے متعارض روایات مروی نہیں ہیں۔ اس لئے حضرت جابرؓ کی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔ حضرت امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی روایت کے مطابق ایک اذان اور دو اقامت کی شکل زیادہ بہتر اور راجح اور مسنون ہوگی۔

بَابُ وَقْتِ رَمْیِ جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ لِلضُّعَفَاءِ الَّذِیْنَ یُرَخَّصُ لَهُمْ فِیْ تَرْكِ الْوُقُوْفِ بِمُزْدَلِفَةَ

اس باب کے تحت ایک اختلافی مسئلہ بیان کیا جارہا ہے۔

مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ کمزور، ضعیف، معذور اور بچوں کے لئے طلوع فجر سے قبل وقوف مزدلفہ ترک کرکے منیٰ کے لئے روانہ ہوجانا جائز ہے۔ مگر

www.besturdubooks.net

اختلاف اس بارے میں ہے کہ ان لوگوں کے لئے منیٰ پہونچکر طلوعِ فجر یا طلوعِ شمس سے قبل جمرۂ عقبہ کی رمی کرنا جائز ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں فتح الباری ص۴۱۵ ج۳ عمدۃ القاری ص۱۱ ج۱۰ المغنی لابن قدامہ ص۴۴۹ ج۳ نیل الاوطار ص۲۹ ج۵ اعلاء السنن ص۱۲۸ ج۱۰ معارف السنن ص۲۲ ج۶ بدایۃ المجتہد ص۲۰۶ ج۱، نخب الافکار قلمی بوسیدہ ص۲۲۵ ج۴ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام شافعیؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، عامر شعبیؒ، طاؤس ابن کیسانؒ، سعید بن جبیرؒ، مجاہد بن جبرؒ وغیرہ کے نزدیک طلوعِ شمس سے قبل ضعفاء کے لئے جمرۂ عقبہ کی رمی کرنا بلاکراہت جائز اور درست ہے۔ اور ان کے نزدیک طلوعِ فجر سے قبل بھی ضعفاء کے لئے جمرۂ عقبہ کی رمی کرنا جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قومٌ الیٰ ان للضعفۃ ان یرموا جمرۃ العقبۃ بعد طلوع الفجر الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، امام احمد بن حنبلؒ امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، اسحٰق بن ابراہیمؒ وغیرہ کے نزدیک طلوعِ فجر سے قبل معذورین کے لئے بھی جمرۂ عقبہ کی رمی جائز نہیں ہے۔ اگر کریں گے تو اعادہ لازم ہوگا۔ اور طلوعِ فجر کے بعد کرنا مع الکراہت جائز ہے مگر اعادہ لازم نہ ہوگا۔ اور طلوعِ شمس کے بعد ہی جمرۂ عقبہ کی رمی کرنا معذورین کیلئے مسنون ہے۔ اس سے قبل مکروہ ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کے دلائل: ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتیں گی۔ اور ہر ایک کا جواب بھی ساتھ ساتھ دیا جائیگا۔

دلیل ۱: ان کی دلیل ۱ باب کے شروع میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے۔ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ سے رات

www.besturdubooks.net

کے وقت کمزور، معذور بچوں اور عورتوں کو منیٰ روانہ فرما دیا۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں بھی بچوں میں سے تھا، اور ہم نے طلوع فجر کے ساتھ رمی کی ہے۔
اور حضرت ابن عباسؓ کی دو روایتیں نقل کی گئی ہیں۔
(۱) شعبہ کے طریق سے اور اس میں طلوع فجر کے ساتھ رمی کا ذکر ہے۔
(۲) عطاء بن ابی رباحؒ کے طریق سے۔ اور اس میں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباسؓ کو عورتوں اور کمزوروں کو لے کر منیٰ روانہ ہونے اور فجر کی نماز منیٰ پہنچکر ادا کرنے کا حکم فرمایا۔ اور لوگوں کا ہجوم وہاں پہنچنے سے پہلے رمی کر کے فارغ ہو جائیں۔ اب ان دونوں روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ طلوعِ شمس سے پہلے معذورین کا جمرۂ عقبہ کی رمی کرنا جائز ہے۔

جواب ص۲۱۵ وقالوا لم یذکر ابن عباسؓ فی حدیث شعبۃ مولاہ انہم رموا الجمرۃ عند طلوع الفجر بامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ

سے تقریباً تین سطروں میں مذکورہ دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ شعبہ کی روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے اپنے آزاد کردہ غلام سے یہ بیان نہیں فرمایا کہ طلوعِ فجر کے وقت جو ان لوگوں نے رمی کی ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے کی تھی یا اپنی رائے سے کی تھی! اس میں احتمال موجود ہے۔ کہ ان لوگوں نے اس کو رمی کا وقت سمجھ کر رمی کی تھی، حالانکہ وہ رمی کا وقت نہیں تھا۔

اور عطاء بن ابی رباحؒ کے طریق سے جو روایت مروی ہے اس میں رمی کے وقت کا کوئی تذکرہ نہیں۔ کہ جمرۃ العقبہ کی رمی کا وقت کیا ہے، طلوعِ شمس کے بعد ہے یا قبل، اس کی کوئی صراحت نہیں ہے۔ اور آگے خود حضرت ابن عباسؓ کی صریح روایت آ رہی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے طلوعِ شمس سے قبل صراحت سے رمی کی ممانعت آ رہی ہے۔ اس لئے فصل اول کی روایات جمرۂ عقبہ کی رمی کے وقت سے متعلق مستدل نہیں بن سکیں گی۔

www.besturdubooks.net

دلیل ۲ صلہ ۱۲ واحتج اہل المقالۃ الاولیٰ لقولہم ایضا بما حدثنا یونس الخ سے تقریباً تین سطروں میں فریق اول کی دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل یہ رہا ہے کہ وہ مزدلفہ میں اپنے خاندان کے کمزور اور ضعیف لوگوں کو رات ہی میں مشعر حرام کے پاس مزدلفہ میں وقوف کراتے تھے۔ اور پھر رات ہی میں ان کو منیٰ روانہ کردیا کرتے تھے۔ اور ان میں بعض منیٰ آکر فجر کی نماز پڑھتے اور بعض اس کے بعد پہنچکر جمرۂ عقبہ کی رمی کیا کرتے تھے۔ اور حضرت ابن عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے لئے اس کی رخصت دی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان لوگوں کے لئے جمرۂ عقبہ کی رمی طلوعِ شمس سے قبل جائز ہے۔

جواب صلہ ۱۲ فکان من الحجۃ علیہم لاہل المقالۃ الاخریٰ الخ سے تقریباً دو سطروں میں مذکورہ دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ روایت میں اس کا صراحت سے ذکر نہیں ہے۔ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ضعفاء کو طلوعِ شمس سے قبل رمی کی رخصت دی تھی حالانکہ اس میں امکان یہ ہے کہ ضعفاء کو مزدلفہ سے صرف منیٰ کو روانہ ہونے کی اجازت دی ہو، اور رمی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اسلئے استدلال تام نہ ہوگا۔

دلیل ۳ صلہ ۱۲ س ۱۳ واحتجوا ایضا فی ذلک بما حدثنا ربیع المؤذن الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں میں تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کے آزاد کردہ غلام عبداللہ نے حضرت اسماءؓ کی روایت نقل فرمائی ہے کہ لیلۃ المزدلفہ میں حضرت اسماء مزدلفہ میں نماز پڑھتی رہیں کافی دیر کے بعد اپنے خادم آزاد کردہ غلام سے پوچھا کہ چاند غروب ہوچکا ہے یا نہیں؟ تو ان کو جواب ملا کہ ابھی غروب نہیں ہوا۔ یہ سنکر نماز میں مشغول ہوگئیں، تھوڑی دیر کے بعد پھر معلوم کیا تو لوگوں نے کہا کہ چاند غروب ہوچکا ہے۔ تو انہوں نے کہا کہ اب منیٰ کیلئے چلو۔

www.besturdubooks.net

چنانچہ حضرت عبداللہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگوں نے اس وقت چل کر جمرۂ عقبہ کی رمی کرنے کے بعد فجر کی نماز ادا کی، اور حضرت اسماءؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دی ہے۔ اب اس سے واضح ہوا کہ معذورین کے لئے طلوع شمس سے قبل جمرۂ عقبہ کی رمی کرنا جائز ہے۔

حلِ عبارات ص۱۹۷ س۱۲ ای ھنتاہ اسکے معنی یا ھذہ کے ہیں اور ھنتاہ کی اصل ھنۃ ہے۔ جو کہ اسماء ستہ مکبرہ میں سے ھنٌ کا مؤنث ہے۔ اور اشباہ کے لئے آخر میں الف اور ہ کا اضافہ کیا گیا ہے۔ ص۱۹۷ س۱۲ لقد غلستنا قالت کلا یا بُنَیّ یعنی بیشک آپ ہم لوگوں کو غلس اور اندھیری میں مزدلفہ سے لے آئیں، حضرت اسماءؓ نے فرمایا کیوں نہیں اے میرے بیٹے۔

جواب ص۱۹۷ س۱۷ فقد یحتمل ان یکون اراد التغلیس فی الدفع الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں مذکورہ دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ تغلیس میں دو احتمال ہیں۔ (۱) مزدلفہ سے غلس میں روانہ ہونا مراد ہے (۲) جمرۂ عقبہ کی رمی غلس میں کرنا مراد ہے۔ اور حضرت اسماءؓ سے جب تغلیس سے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب میں کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ضعفاء اور معذورین کے لئے اجازت دی ہے۔ مگر حضرت اسماءؓ کے اس جملہ سے واضح نہیں ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو غلس کی اجازت دی تھی کیا وہ مزدلفہ سے روانہ ہونے کے بارے میں تھی یا جمرۂ عقبہ کی رمی کے بارے میں؟ اس کی کوئی صراحت نہیں ہے۔ اس لئے اس سے بھی استدلال درست نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کے خلاف صریح روایت آرہی ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ص۱۹۷ س۱۸ وکان من الحجۃ للذین ذھبوا الی ان وقت رمیھم بعد طلوع الشمس الخ سے باب کے اخیر تک تقریباً اکتیس سطروں میں فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت مصنفؒ نے فریق ثانی کی دلیل کی وضاحت

www.besturdubooks.net

کے لئے کل نوؔ روایات پیش فرمائی ہیں۔ ان میں سے سات روایات حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے مروی ہیں۔ اور دوؔ روایتیں حضرت عمرؓ سے مروی ہیں۔ اور تفصیل اس طرح سے ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایات دو قسموں پر ہیں۔

(۱) وہ روایات جن میں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور سامان کو اوّل فجر میں غلس اور اندھیری کی حالت میں منیٰ منتقل کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور فرمایا کہ جمرۂ عقبہ کی رمی اس وقت تک نہ کریں جب تک صبح نہ ہو جائے۔ اور حضرت ابن عباسؓ سے اس مضمون کی روایات دو سندوں سے مروی ہیں۔ مگر ان روایات میں صباح کی وضاحت نہیں ہے۔ کہ کیا اس سے طلوعِ شمس مراد ہے یا طلوعِ فجر؟

(۲) وہ روایات جن میں اس کی صراحت موجود ہے کہ طلوعِ شمس سے قبل جمرۂ عقبہ کی رمی ہرگز نہ کریں۔ اور اس مضمون کی روایات حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ مروی ہیں۔ اور ہر ایک میں اس کی صراحت ہے کہ معذورین جو منیٰ پہلے پہونچ رہے ہیں وہ جمرۂ عقبہ کی رمی طلوعِ شمس سے قبل نہ کریں۔ اب دوسری قسم کی روایات سے پہلی قسم کی روایات کی وضاحت ہوگئی کہ پہلی قسم کی روایات میں صباح سے مراد طلوعِ شمس ہے۔ طلوعِ فجر مراد نہیں ہے۔ نیز ان روایات سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ فصل اوّل میں امام شعبہؒ اور عطاءؒ کے طریق سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی جو روایات گذر چکی ہیں ان میں طلوعِ شمس سے قبل رمی کا ذکر ہے۔ اور یہاں فصلِ ثانی کی روایات میں طلوعِ شمس کے بعد ہی رمی کرنے کا حکم ہے۔ اور فصلِ ثانی کی روایات تواترِ سند سے مروی ہیں۔ اور فصل اوّل کی روایات کو تواترِ سند کی قوت حاصل نہیں ہے۔ اس لئے فصلِ ثانی کی روایات کو ترجیح حاصل ہوگی۔ نیز قیاس بھی فصلِ ثانی کی روایات کا مؤید ہے۔ اور قیاس کی شکل یہ ہے کہ معذورین کو مزدلفہ سے منیٰ کے لئے پہلے روانہ کرنے کا مقصد یہی ہے

www.besturdubooks.net

کہ غیر معذور لوگوں کی بھیڑ اور ازدحام سے معذورین محفوظ رہیں۔ کیونکہ غیر معذور لوگ مزدلفہ سے سورج طلوع ہونے کے بالکل قریب جاکر روانہ ہوتے ہیں۔ اور مزدلفہ سے جمرۂ عقبہ تک گھنٹہ پون گھنٹہ کی مسافت سے کم نہیں ہے۔ تو اگر معذورین سورج طلوع ہونے کے بعد فوراً رمی کریں گے تو بسہولت غیر معذور لوگوں کے پہونچنے سے بہت پہلے فارغ ہو سکتے ہیں۔ اس لئے طلوعِ شمس سے قبل رمی کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہے۔ اس لئے طلوعِ شمس سے قبل جمرۂ عقبہ کی رمی کرنا معذورین کے لئے بھی بلاکراہت جائز نہ ہوگا۔ حضرت عمرؓ کی دونوں روایتوں کا حاصل بھی قیاس ہی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اہل جاہلیت سورج طلوع ہونے سے قبل مزدلفہ سے روانہ نہیں ہوتے تھے۔ اور جدھر سے سورج طلوع ہوتا ہے اس طرف ایک اونچا پہاڑ ہے۔ اس کا نام جبل ثبیر ہے۔ اور اہل جاہلیت اس پہاڑ کی طرف متوجہ ہوکر کہتے تھے اشرق ثبیر کیما نغیر یعنی اے جبلِ ثبیر سورج کی کرن دکھادے تاکہ ہم یہاں سے جاسکیں۔ اور نغیر بمعنی نذہب ہے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انکی مخالفت فرمائی اور سورج طلوع ہونے سے کچھ پہلے ہی مزدلفہ سے روانہ ہوگئے۔ اب ظاہر بات ہے کہ جب غیر معذورین سورج طلوع ہونے کے قریب مزدلفہ سے روانہ ہوں گے تو ان لوگوں کے جمرۂ عقبہ تک پہونچنے سے کافی پہلے معذورین رمی سے فراغت حاصل کر سکتے ہیں۔ لہٰذا بلاضرورت طلوعِ شمس سے قبل رمی کی اجازت نہ ہوگی، اگر کریں گے تو کراہت سے خالی نہ ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

بَابُ رمی جمرۃِ العقبۃِ لیلۃَ النحر قبل طلوع الفجر

باب سابق میں مسئلہ یہ تھا کہ طلوعِ شمس سے قبل جمرۂ عقبہ کی رمی معذورین کے لئے بلاکراہت جائز ہے یا نہیں۔ اور اب اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیرِ غور

www.besturdubooks.net

ہے کہ طلوع صبح صادق سے قبل معذورین کے لئے جمرۂ عقبہ کی رمی جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں فتح الباری ج۳ ص۵۱۶ معارف السنن ج۶ ص۳۲۳ بدایۃ المجتہد ج۱ ص۲۶۷ اعلاء السنن ج۱۰ ص۱۱۴ المغنی لابن قدامۃ ج۳ ص۴۲۹ نیل الاوطار ج۵ ص۷۹ عمدۃ القاری ج۱۰ ص۱۸ نخب الافکار قلمی ج۷ ص۲ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱
حضرت امام شافعیؒ، امام عامر شعبیؒ، مجاہد بن جبرؒ، طاؤس بن کیسانؒ عطاء بن ابی رباحؒ وغیرہ کے نزدیک معذورین کے لئے طلوع فجر سے قبل رات ہی میں جمرۂ عقبہ کی رمی کرنا جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ان رمی جمرۃ العقبۃ قبل طلوع الفجر الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲
حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام ابوثور وغیرہ کے نزدیک طلوع فجر سے قبل جمرۂ عقبہ کی رمی معذورین کے لئے بھی جائز نہیں ہے۔ اگر کریں گے تو اعادۂ رمی لازم ہوگا۔ اور اگر سورج طلوع ہونے کے بعد رمی کا اعادہ نہیں کریں گے تو دم واجب ہو جائے گا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل
ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے۔ جس کو ہشام بن عروہ عن عروہ کے طریق سے حماد بن سلمہؒ نے نقل کیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ یوم النحر میں ازواج مطہرات میں سے حضرت ام سلمہؓ کی باری تھی اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم فرمایا کہ رات ہی میں مزدلفہ سے منیٰ کے لئے روانہ ہو جائیں اور جمرۂ عقبہ کی رمی کر کے فجر کی نماز مکۃ المکرمہ پہنچکر ادا کریں۔ اب اس روایت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ جمرۂ عقبہ کی رمی رات ہی میں کی گئی ہے۔ اس لئے کہ اگر طلوع فجر کے بعد رمی کر کے مکہ کے لئے روانہ ہو جاتے تو

www.besturdubooks.net

مکۃ المکرمہ پہنچکر فجر کی نماز وقت کے اندر ادا کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ منیٰ اور مکۃ المکرمہ کے درمیان تقریباً چھ میل کا فاصلہ ہے اس لئے یہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ طلوعِ فجر سے قبل ہی رمی کرلی ہوگی۔

فریق ثانی کے دلائل ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کریں گے۔ اور ان میں سے پہلی دلیل فریق اول کی دلیل کے مقابلہ میں جوابی دلیل ہے۔ اور دوسری دلیل نظر کے تحت پیش کرکے باب ختم کرنا ہے۔

دلیل ۱ ص ۴۱۳ س ۲۶ وکان من الحجۃ لھم فی ذلک ان ھذا الحدیث قد اختلف فیہ عن ھشام بن عروۃ فروی عنہ علی ما ذکرنا وروی عنہ علی خلاف ذلک الخ سے تقریباً تین سطروں میں فریق ثانی کی طرف سے جوابی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ام سلمہؓ کی روایت جو فصل اول میں پیش کی گئی ہے اس کا مدار الاسناد ہشام بن عروہ ہیں۔ اور ہشام بن عروہ سے اس روایت کو ان کے دو شاگردوں نے نقل کیا ہے۔

(۱) حماد بن سلمہؒ ہے۔ ان کی روایت فصل اوّل میں پیش کی گئی ہے جس میں حضرت ام سلمہ کا مکۃ المکرمہ پہنچکر فجر کی نماز پڑھنے کا ذکر ہے۔

(۲) محمد بن حازم ہے۔ ان کی روایت فصل ثانی میں ذکر کی جارہی ہے۔ اور ان کی روایت میں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ کو یوم النحر میں اپنے ساتھ صبح کی نماز مکۃ المکرمہ پہنچکر ادا کرنے کا حکم فرمایا تھا۔ تو معلوم ہوا کہ خود ہشام بن عروہ کی دونوں روایتوں میں بظاہر تعارض ہے۔ لہٰذا اب ہشام بن عروہ کی روایت پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ان کی روایت کا مطلب کیا ہے۔ ؟ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مزدلفہ سے سورج طلوع ہونے کے قریب روانہ ہونا اور سورج بلند ہونے کے بعد جمرۂ عقبہ کے پاس پہونچنا اور خوب دھوپ ہونے کے بعد زوال سے قبل رمی کرنا

متعین ہے۔ اور ہشام بن عروہ کے شاگرد محمد بن حازم کی روایت میں اس کا ذکر ہے۔ کہ حضرت ام سلمہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یوم النحر کی صبح کی نماز مکۃ المکرمہ پہنچکر ادا فرمائی ہے۔ تو یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے؟ جبکہ یوم النحر کی صبح کی نماز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مزدلفہ میں پڑھنا متعین ہے۔

لہٰذا روایات کی تطبیق کی شکل صرف یہ ہو سکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ کو یہ حکم فرمایا تھا: ان تصلی صلوٰۃ الصبح معنا بعد یوم النحر بمکۃ یعنی یوم النحر کے بعد والے دن صبح کی نماز مکۃ المکرمہ پہنچکر ہمارے ساتھ ادا کرنا ہے۔ تو ایسی صورت میں تعارض باقی نہیں رہے گا۔ اور حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے فریق اوّل کا مدعیٰ ثابت نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب دوسرے روز فجر کی نماز مکۃ المکرمہ پہنچکر ادا کرنا ثابت ہوا تو طلوع فجر سے قبل یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی کا ثبوت کہاں سے ہو سکتا ہے؟ اب اس تفصیل سے بات واضح ہو چکی ہے مگر حل کتاب بھی ضروری ہے۔

چنانچہ حضرت امام طحاویؒ نے ہشام بن عروہ کی روایت کے خلاف ستّہ روایات نقل فرمائی ہیں۔ جو حسب ذیل ہیں۔

(۱) حضرت عائشہؓ کی روایت ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ بنت زمعہؓ کو منیٰ میں فجر کی نماز پڑھنے کا حکم فرمایا تھا اور معذورین اور ضعفاء جن کو مزدلفہ سے رات میں روانہ کیا گیا تھا ان میں حضرت سودہؓ کا ہونا متعین ہے۔ اور حضرت ام سلمہؓ کو انہیں لوگوں کے ساتھ مزدلفہ سے روانہ کیا گیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یوم النحر کی صبح کی نماز حضرت ام سلمہؓ نے منیٰ میں ادا فرمائی ہے۔

(۲) حضرت ام حبیبہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ حج میں ہم لوگوں کو مزدلفہ سے غلس میں منیٰ کے لئے روانہ کر دیا گیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ طلوع فجر کے بعد مزدلفہ سے روانہ ہوئے ہیں۔ تو طلوع فجر سے جمرۂ عقبہ

www.besturdubooks.net

کی رمی کرنا کیسے ممکن ہوسکتا ہے۔؟ (۳) حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت میں اس کا ذکر ہے کہ غلس ہی میں مزدلفہ سے اپنے خدام کو لیکر روانہ ہوئی ہیں۔ اور کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے لئے اس کی اجازت دے رکھی ہے۔ اس سے بھی طلوع فجر کے بعد مزدلفہ سے روانہ ہونا واضح ہوگیا۔ تو طلوع فجر سے قبل منیٰ پہنچکر رمی کرنا کیسے ممکن ہوسکتا ہے۔ لہٰذا ہشام بن عروہ کی روایت کے ظاہر پر عمل محال ہوگا۔ اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ کو مکۃ المکرمہ پہنچکر فجر کی نماز پڑھنے کا حکم اس لئے فرمایا تھا کہ وہ ان کی باری کا دن تھا، تاکہ طواف زیارت سے فراغت کے بعد ہمبستری ہوسکے۔ اور یوم النحر کو زوال سے قبل ہمبستری ممکن ہی نہیں تھی، اس لئے کہ زوال سے قبل حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے طواف زیارت ثابت نہیں ہے۔ بلکہ طواف زیارت زوال سے رات تک کے درمیان ثابت ہے۔ اور زوال سے قبل ثابت نہ ہونا متعین ہے۔ لہٰذا ہشام بن عروہ کی روایت کے متن میں اضطراب ہونے کی وجہ سے قابل استدلال نہ ہوگی۔ (۵) حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے۔ اس میں اس کا ذکر ہے کہ آپ نے طواف زیارت کو رات تک مؤخر فرمایا ہے۔ اور طواف زیارت سے قبل جماع جائز نہیں ہے تو یوم النحر کی صبح کو جماع کیسے ممکن ہوسکتا ہے۔ لہٰذا یہی مراد ہوسکتا ہے کہ یوم النحر کے بعد والے دن صبح کی نماز مکۃ المکرمہ پہنچکر پڑھنے کا حکم فرمایا تھا۔ (۶) حضرت جابرؓ کی روایت ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی زوال کے قریب دھوپ خوب تیز ہونے پر فرمائی تھی، اور حضرت جابرؓ کی یہ روایت تین سندوں کے ساتھ مروی ہے۔ تو اسی دن مکہ پہنچکر طواف سے فراغت کے بعد صبح کے وقت جماع کیسے ممکن ہوسکتا ہے۔ (۷) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معذورین کو روانہ کرتے وقت یہ ہدایت فرمائی تھی کہ طلوع شمس سے قبل رمی نہ کریں۔ تو طلوع فجر سے قبل کس طرح رمی کرسکتے تھے۔ لہٰذا طلوع فجر

www.besturdubooks.net

سے قبل رمی کرنا جائز نہ ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ نظرِ طحاوی

ص ۴۳۲ س ۱۷ واما من طریق النظر فانا قد رأیناهم اجمعوا ان من رمی جمرة العقبة للیوم الثانی بعد یوم النحر الخ سے باب کے اخیر تک نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ سب کا اتفاق اس پر ہے کہ یوم ثانی میں جمرۂ عقبہ کی رمی طلوعِ فجر سے قبل کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور جس طرح طلوعِ فجر سے قبل یومِ ثانی کی رمی جائز نہیں ہے تو اسی طرح یوم اوّل یعنی یوم النحر کی رمی بھی طلوع فجر سے قبل جائز نہیں ہوگی۔ اور یہ بات الگ ہے کہ طلوعِ فجر ہو چکنے کے بعد دن کے بعض حصہ میں رمی کرنا دوسرے حصوں کے مقابلہ میں افضل ہوتا ہے۔ مثلاً یومِ اوّل میں طلوعِ شمس کے بعد زوال سے قبل افضل ہے۔ اور یوم ثانی اور یوم ثالث میں زوال کے بعد افضل ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

نوٹ اب اخیر میں ہشام بن عروہ کی ایک تیسری روایت پیش کرکے اس پر رَد فرماتے ہیں کہ ابو معاویہ کے طریق سے ہشام کی یہ تیسری روایت بھی ماقبل میں ذکر کردہ محمد بن حازم عن ہشام کی روایت کی طرح ہے۔ اور اس میں عروہ اور حضرت ام سلمہؓ کے درمیان زینبؓ کا واسطہ بھی ہے۔ حضرت امام ابوعبد اللہ احمد بن حنبلؒ سے اس کے متعلق سوال کیا گیا تو جواب دیا کہ یہ حدیث خطا پر محمول ہے۔ کیونکہ یوم النحر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام سلمہؓ کے ساتھ کیا کر سکتے تھے۔ ابو بکر اثرم کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن سعیدؒ سے معلوم کیا تو جواب دیا کہ اس روایت میں بہت فرق ہے۔ اس لیے کہ یوم النحر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز ابطح یعنی مزدلفہ میں ادا فرمائی ہے۔ پھر امام احمد بن حنبلؒ نے امام یحییٰ بن سعیدؒ کی بہت زیادہ

www.besturdubooks.net

تحسین اور تعریف فرمائی ہے۔

بَابُ الرَّجُلِ یَدَعُ جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ یَوْمَ النَّحْرِ ثُمَّ یَرْمِیْهَا بَعْدَ ذٰلِكَ

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ یوم النحر میں جمرۃ العقبہ کی رمی زوال سے قبل کرنا افضل اور مستحب ہے۔ اور کسی وجہ سے زوال کے بعد کی جائے تب بھی بلا کراہت جائز ہے۔ اور جمرۂ عقبہ کی رمی کے اوقات تین ہیں۔

(۱) وقت مستحب۔ طلوع شمس کے بعد سے زوال تک (۲) وقت مباح۔ یعنی زوال کے بعد سے غروب تک (۳) وقت مکروہ۔ یعنی غروب شمس کے بعد سے وقت مکروہ شروع ہوجاتا ہے۔ اور یہ احکام متفق علیہ ہیں۔ کمافی معارف السنن ج۶ ص۳۴۴۔ مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ سورج غروب ہوجانے کے بعد رمی کی جائے تو کیا حکم ہے۔ تو اس سلسلہ میں ہدایۃ المجتہد ج۱ ص۲۶۰، حاشیہ بذل المجہود مصری ج۹ ص۲۹۰ نخب الافکار قلمی ص۱۱۰ عمدۃ القاری ج۱۰ ص۸۶، اوجز المسالک ج۳ ص۵۸۶ بدائع الصنائع ج۲ ص۱۳۷ میں کچھ فرق کے ساتھ تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ، امام سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک اگر یوم النحر میں دن۔ دن کے اندر جمرۂ عقبہ کی رمی نہیں کی ہے یہاں تک کہ سورج غروب ہوگیا اس کے بعد رمی کرتا ہے تو تاخیر کی وجہ سے کراہت کے ساتھ ساتھ ایک دم بھی واجب ہوجائیگا۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سورج غروب ہوجانے کے بعد مکروہ تو ہے لیکن اگر یوم ثانی کی صبح صادق سے پہلے پہلے رمی کرلیتا ہے تو دم واجب نہیں۔ اور اگر صبح صادق ہوجانے کے بعد رمی کرتا

besturdubooks.net

ہے تو تاخیر کی وجہ سے کراہت کے ساتھ ساتھ دم بھی واجب ہوگا۔ اور یہ سلسلہ یوم ثالث کے غروب تک رہے گا۔ اس کے بعد رمی جائز نہ ہوگی۔ بلکہ صرف دم لازم رہے گا۔ اسی کی طرف صاحب کتاب نے فذھب ابوحنیفۃ الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

مذہب ۳ حضرت امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحٰق بن ابراہیمؒ، امام طحاویؒ وغیرہ کے نزدیک یوم ثانی کی صبح صادق کے بعد رمی کرنے سے کراہت تو ہے مگر کوئی دم یا جرمانہ واجب نہیں ہے۔ اور عدم وجوب دم کا سلسلہ یوم ثالث کے غروب تک رہیگا۔ اور یوم ثالث کے غروب کے بعد رمی جائز نہ ہوگی۔ اور فوت رمی اور فوت واجب کی وجہ سے ایک دم واجب ہو جائے گا۔ اور اسی کی طرف امام طحاویؒ نے وخالفہ فی ذالک ابو یوسفؒ و محمدؒ الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

دلائل

اب ہم دلائل قائم کرنے میں مذہب ۱ اور ۲ کو فریق اوّل قرار دیں گے، اسلئے کہ یہ دونوں فی الجملہ ایام تشریق کے اندر اندر وجوب دم کے قائل ہیں۔ اور مذہب ۳ کو فریق ثانی قرار دیں گے۔ اس لئے کہ یہ ایام رمی میں وجوب دم کے قائل نہیں ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے، کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جانور چرانے والے دن میں چراگاہ چلے جائیں اور رات میں آکر رمی کریں۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ دن اور رات مل کر رمی کے لئے وقت واحد ہے۔ مگر اس کے اجزاء میں تفاوت ہے۔ چنانچہ دن و رات کے تین حصے ہوں گے (۱) وقت مستحب یعنی طلوع شمس سے زوال تک۔

www.besturdubooks.net

(۲) وقت مباح۔ یعنی زوال کے بعد سے غروب تک۔ (۳) وقت مکروہ۔ یعنی غروب کے بعد سے صبح صادق تک اور صبح صادق کے بعد سے وقت قضاء شروع ہوجاتا ہے۔ لہٰذا صبح صادق کے بعد سے رمی کے ساتھ دم بھی واجب ہوجائیگا۔ اس لئے کہ رمی اپنے اصل وقت سے نکل چکی ہے۔ اور یہ دلیل امام مالکؒ پر تردید کے لئے بھی کافی ہے۔ اور یہ دلیل صرف امام ابوحنیفہ کی طرف سے قائم کی گئی ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱: ص۴۱۵ س۱۵ واحتج محمد بن الحسن فی ذلک علی ابی حنیفة بما حدثنا ابن مرزوق قال حدثنا ابو عاصم عن ابن جریج الخ سے

تقریبا پانچ سطروں میں ان کی طرف سے دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عاصم بن عدیؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کے لئے اس کی اجازت دی تھی کہ وہ لوگ یوم النحر کی صبح کو رمی کرکے چراگاہ چلے جائیں اور یوم ثانی میں رمی کے لئے نہ آئیں۔ بلکہ یوم ثالث میں آکر یوم ثانی اور یوم ثالث دونوں کی رمی یکبارگی کریں۔ اب اس حدیث شریف پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ چرواہوں نے یوم ثانی کی رمی یوم ثالث میں کی ہے۔ اور یہ موجب دم نہیں ہے لہٰذا اسی طرح یوم ثانی کی رمی یوم ثالث میں کرنے سے دم واجب نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح یوم النحر کی رمی بھی یوم ثانی یا یوم ثالث میں کرنے سے دم واجب نہ ہوگا۔ تو معلوم ہوا کہ ایام رمی میں سے ایک دن کی رمی دوسرے دن کرنے میں کراہت تو ہے مگر موجب دم نہیں ہے۔ اور رمی جمرات واجب ہے۔ اور ترک واجب کی وجہ سے دم واجب ہوتا ہے۔ اور ایام رمی کے اندر اندر ترک واجب لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ فی الجملہ رمی کے اوقات باقی ہیں۔ اور اس میں

www.besturdubooks.net

یہ عبارت پیچیدہ ہے۔ ولم یکن ذلک بموجب علیھم دما ولا بموجب ان حکم الیوم الثالث فی الرمی للیوم الثانی خلاف حکم الیوم الرابع۔ یعنی یہ ان پر موجب دم نہیں ہے۔ اور نہ ہی یوم ثانی کی رمی یوم ثالث میں کرنے کی وجہ سے یوم رابع کی مخالفت لازم آتی ہے۔ یعنی یوم ثالث میں ڈبل رمی ہوگئی۔ اور یوم رابع میں منفرد رمی ہوئی۔ تو اس کی وجہ سے کوئی مخالفت نہیں ہے۔ اس لئے کہ یوم ثالث میں ڈبل رمی جو کی گئی ہے درحقیقت اس میں سے یوم ثانی کی رمی یوم ثانی ہی میں کرنے کے حکم میں ہے۔

دلیل ۲ نظر طحاوی ص۴۱۹ ثم النظر فی ذلک یشھد لھذا القول ایضاً الخ سے تقریباً سات سطروں میں دوسری دلیل نظر کے تحت پیش کی جارہی ہے۔ اور ہم اس دلیل کو واضح کرنے کے لئے اولاً دو مقدمے قائم کرتے ہیں۔

مقدمہ ۱ کسی شئی کا وقت اس کو کہتے ہیں کہ شئی کو اگر اس میں انجام دیدیا جائے تو ذمہ سے ساقط ہوجاتی ہو۔ اور وقت میں دو حیثیتیں ہوتی ہیں۔ (۱) وقتِ اداء (۲) وقتِ قضاء۔ اور وقتِ اداء میں انجام دینے سے شئی مستحب اور مسنون طریقہ سے ذمہ سے ساقط ہوجاتی ہے۔ اور وقتِ قضاء میں انجام دینے سے بھی ذمہ سے ساقط ہوجاتی ہے۔ اور کوئی جرمانہ بھی لازم نہیں ہوتا۔ مگر مسنون طریقہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے کراہت آجاتی ہے۔ اور اگر وقتِ قضاء بھی فوت ہوجائے تو اس کی انجام دہی کے لئے علاوہ تاوان اور جرمانہ کے اور کوئی شکل نہیں ہوتی۔

مقدمہ ۲ مناسکِ حج میں سے فرائض کے علاوہ جو امور واجب ہیں وہ دو قسموں پر ہیں۔ (۱) وہ امور جن کی انجام دہی کیلئے ایسے وقت کی تحدید نہیں ہے کہ اس کے فوت ہوجانے کی وجہ سے انجام دہی کی گنجائش باقی نہیں رہتی ہو۔ بلکہ وہ امور کسی بھی وقت انجام دیئے جاسکتے ہیں۔

www.besturdubooks.net

چاہے وقت ادا میں ہو یا وقت قضا میں. بہرحال انجام دیئے جا سکتے ہیں۔ جیسے کہ سعی بین الصفا والمروہ اور طواف وداع ہیں کہ یہ امور کبھی فوت نہیں ہوتے. اور یہ امور مسنون وقت سے مؤخر ہو جائیں تو کوئی جرمانہ لازم نہیں ہوتا ہے لہٰذا ان کو کسی بھی وقت انجام دیا جا سکتا ہے. مثلاً طواف عمرہ کے بعد فوراً سعی کرنا مسنون ہے لیکن اگر تاخیر کی جائے تو کوئی دم بھی لازم نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح عمرہ کے لئے جا کر وہاں سال بھر قیام کر لیا۔ اور اس کے بعد واپسی کے وقت طواف وداع کرتا ہے تو عمرہ کے اعتبار سے تاخیر ہوگی. مگر کوئی جرمانہ لازم نہیں۔

(۲) وہ امور جن کی انجام دہی کے لئے وقت کی تحدید ہے. کہ ان امور کو اسی وقت میں انجام دینا لازم ہے. چاہے وقت ادا میں ہو یا وقت قضا میں. بہرحال وقت کے اندر اندر انجام دینا لازم ہے. لہٰذا اگر وقت فوت ہو جاتا ہے تو دم اور جرمانہ کے علاوہ انجام دہی کی کوئی اور شکل نہیں. جیسا کہ وقوف مزدلفہ کا وقت متعین ہے فوت ہو جائیگا تو دم واجب ہوگا۔ اور اسی طرح جمرات کی رمی کا وقت (ایام تشریق) متعین ہے۔ اور ایام تشریق کے اندر اندر رمی جمرات کے وقت ادا اور وقت قضا دونوں داخل ہیں. اب ان دونوں مقدموں کے پیش نظر اگر جمرۂ عقبہ کی رمی یوم النحر میں نہ کی جائے بلکہ یوم ثانی یا یوم ثالث میں کی جائے تو وقت ادا میں تو رمی نہیں ہوئی مگر وقت قضا میں رمی کا ثبوت ہو جائے گا۔

اور ماقبل میں بیان کیا جا چکا ہے کہ کوئی بھی امر اپنے وقت قضا میں انجام پذیر ہو جائے تو ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے. اور کوئی جرمانہ بھی لازم نہیں ہوتا، اس لئے جمرۂ عقبہ کی رمی یوم ثانی یا یوم ثالث میں کرنے سے دم واجب نہ ہوگا۔

اشکال ص۳۸۵ فان قال قائل انما اوجبنا علیہ الدم بترکہ رمیھا

www.besturdubooks.net

یوم النحر وفی اللیلۃ التی بعدہٗ للاساءۃ التی کانت منہ فی ذلک۔ اس عبارت سے فریق اوّل کی طرف سے یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ ہم نے جو دم واجب قرار دیا ہے وہ اس لئے نہیں ہے کہ وقت نکل جانے کی وجہ سے واجب ہوگیا تھا، بلکہ اس کے جمرۂ عقبہ کی رمی کو یوم النحر اور اس کے بعد کی رات میں ترک کر دینے کی وجہ سے جو کراہت لازم آتی ہے اس کی وجہ سے واجب قرار دیا ہے۔

جواب ص۴۱۵ س۲۸ قیل لہٗ فقد رأینا تارک طواف الصدر حتی یرجع الی اھلہ الخ سے باب کے اخیر تک مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سعی بین الصفا والمروہ ترک کرکے یا طوافِ صدر جو آفاقی پر واجب ہے اس کو ترک کرکے وطن واپس چلا جائے اور بعد میں پھر کبھی مکۃ المکرمہ لوٹ آکر سعی اور طواف کی ذمہ داری انجام دیدیتا ہے۔ تو اس نے بھی تاخیر کی وجہ سے اساءت اور امرِ مکروہ کا ارتکاب کیا ہے۔ مگر اس کے اس ارتکابِ کراہت کی وجہ سے اس پر کوئی جُرمانہ یا دم واجب نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس نے وقت کے اندر اندر انجام دیا ہے۔ تو جس طرح مسئلہ سعی اور مسئلہ طواف وداع میں تاخیر اور امرِ کراہت کی وجہ سے دم واجب نہیں ہے اسی طرح جمرۂ عقبہ کی رمی کو یوم ثانی یا یوم ثالث تک مؤخر کرنے کی وجہ سے بھی دم واجب نہ ہوگا۔ اور یہی قیاس کا تقاضا ہے۔ اور یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مسلک ہے۔

بَابُ التلبیۃِ متیٰ یقطعہا الحاج

اس باب کے تحت محرم کے تلبیہ کا سلسلہ منقطع کرنے کے بارے میں دو مسئلے زیرِ غور ہیں۔ (۱) محرم بالعمرہ کب تلبیہ ختم کرے گا (۲) محرم بالحج کب تلبیہ ختم کرے گا۔؟

www.besturdubooks.net

مسئلہ محرم بالعمرۃ تلبیہ کب ختم کرے گا؟

محرم بالعمرہ کے تلبیہ ختم کرنے کے وقت سے متعلق عمدۃ القاری ج۱۰ ص۲، المغنی ج۳ ص۲ معارف السنن ج۶ ص۲۹۵ میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں۔ ہم ان میں سے دو قول نقل کر دیتے ہیں۔ باقی اقوال ان کے تحت آجائیں گے۔

قول ۱ حضرات حنابلہؒ اور حنفیہؒ کے نزدیک احرام چاہے میقات سے باندھا ہو یا مقام جعرانہ یا مقام تنعیم سے ہر حال میں طواف شروع کرتے وقت جب حجرِ اسود کا استلام کریگا اس وقت تلبیہ کا سلسلہ ختم کر دے گا۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک طواف کی ابتدا کرتے وقت ختم کر دے گا۔ معلوم ہوا کہ حنفیہؒ اور شافعیہؒ میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ اور یہی عطاء بن ابی رباحؒ، طاؤسؒ، ابراہیم نخعیؒ، سفیان ثوریؒ، اسحٰق بن ابراہیمؒ وغیرہ کا قول ہے۔ المغنی ج۳ ص۲۰۱۔

قول ۲ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اگر میقات سے احرام باندھا ہے تو حدودِ حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ کا سلسلہ ختم کر دیگا۔ یہی حضرت امام حسن بصریؒ، عروہ بن زبیرؒ کا مسلک ہے۔ (المغنی ج۳ ص۲۰۱) اور اگر مقام جعرانہ یا مقام تنعیم سے احرام باندھتا ہے تو مکۃ المکرمہ کی آبادی میں داخل ہوتے وقت ختم کرے گا۔ مگر ان کے مسلک پر اس زمانہ میں اشکال ہے کہ مکۃ المکرمہ کی آبادی اس وقت مقام تنعیم سے کافی دُور تک تجاوز کر چکی ہے۔ اب مسلکِ مالکیؒ کے علماء کو اس مسئلہ میں نظر ثانی کرنے کی ضرورت ہے۔ اور المغنی لابن قدامہ ج۳ ص۲۰۱ میں نقل کیا گیا ہے کہ جب بیت اللہ کو دیکھ لیں تب تلبیہ ختم کر دیں۔ یہ قول مسلک مالکی کے لئے آسان معلوم ہوتا ہے۔ اور حضرت امام لیث بن سعدؒ کے نزدیک جب کعبۃ اللہ تک پہنچ جائیگا یعنی جب کعبۃ اللہ کو دیکھ لے گا تو تلبیہ ختم کر دے گا۔

www.besturdubooks.net

مسئلہ۲ محرم بالحج تلبیہ کب ختم کرے گا؟

محرم بالحج تلبیہ کا سلسلہ کب ختم کریگا۔ تو اس سلسلہ میں عمدۃ القاری ص۲۱ ج۱۰ معارف السنن ص۲۹۵ ج۶ المغنی لابن قدامہ مصری ص۲۲۲ ج۳ اوجز المسالک ص۲۶ ج۳ بذل المجہود ہندی ص۱۱۰ ج۳ نخب الافکار قلمی ص۳۰ ج۷ اعلاء السنن ص۱۱ تا ص۱۸ ج۱۰ فتح الباری مصری ص۴۱۱ ج۳ میں کچھ فرق کے ساتھ تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب۱ حضرت امام مالکؒ، سعید بن مسیبؒ، حسن بصریؒ وغیرہ کے نزدیک جب عرفات کے لئے منٰی سے روانہ ہوگا اس وقت تلبیہ کا سلسلہ ختم کردے گا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فقال قوم حین یتوجہ الی عرفات الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب۲ حضرت امام اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ، ابن شہاب زہریؒ، سائب بن یزیدؒ، سلیمان بن یسارؒ وغیرہ کے نزدیک عرفات میں زوال کے بعد وقوف کے وقت تلبیہ کا سلسلہ ختم کردے گا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقال قوم حین یقف بعرفات الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب۳ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام عطاء بن ابی رباحؒ، طاؤس بن کیسانؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، سعید بن مسیبؒ، حسن بن حیؒ، اسحٰق بن ابراہیمؒ، ابوثورؒ، داؤد بن علیؒ، ابوعبید، عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کے نزدیک محرم بالحج جمرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ کا سلسلہ باقی رکھے گا۔ اور جمرۂ عقبہ کی رمی کے ساتھ تلبیہ کا سلسلہ ختم کردے گا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

مذہب۱ اور مذہب۲ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ عرفات میں تلبیہ کا

سلسلہ ختم کر دیا جائے۔ اور چند روایتیں ایسی مروی ہیں جو منیٰ سے عرفات کے لئے روانہ ہوتے وقت تلبیہ منقطع کرنے پر دلالت کرتی ہیں۔ اور انہیں روایات میں عرفات تک تلبیہ پڑھنے کا بھی ذکر ہے۔ اس لئے ان دونوں مذاہب کو فریق اوّل قرار دیکر دونوں کی دلیل ایک ساتھ پیش کریں گے۔ اور مذہب ۲ کو فریق ثانی قرار دیں گے۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں اس کا ذکر ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حجاج کا قافلہ عرفات کے لئے منیٰ سے روانہ ہوا تو قافلہ میں دو قسم کے لوگ تھے۔ (۱) وہ لوگ جو تہلیل پڑھتے تھے۔ (۲) وہ لوگ جو تکبیر پڑھتے تھے۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ اور ہم تکبیر پڑھتے تھے۔ اور حضرت اسامہ بن زیدؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر پڑھتے تھے اور لوگوں کے ازدحام میں جب کوئی کشادگی پاتے تو تیز چلتے تھے۔ اور حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ قافلہ میں کچھ لوگ تہلیل پڑھتے تھے اور کچھ لوگ تکبیر پڑھتے تھے۔ اور حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ہم عرفات پہونچنے سے قبل تہلیل پڑھتے تھے اور یوم عرفہ میں تکبیر پڑھتے تھے۔ اب تمام روایات کا مرکزِ مضمون یہی ہے کہ منیٰ سے روانہ ہوتے وقت تلبیہ ختم کر دینا چاہئے۔ اور اس مضمون کی روایات کو صاحبِ کتاب نے چار صحابۂ کرام سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت اسامہ بن زیدؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان کی روایت میں یہ الفاظ قابلِ حل ہیں وکان اذا وجد فجوۃ نص فجوۃ بمعنی فرجۃ ہے یعنی کشادگی۔ نص بمعنی اسرع ہے یعنی جب کوئی کشادگی پاتے تو تیز چلتے تھے۔

www.besturdubooks.net

صحابی ۱۲ حضرت انسؓ سے دو سندوں کے ساتھ اور ان کی روایت نحن غادیان۔ غادی کا تثنیہ ہے۔ بمعنی صبح کو چلنا۔ ولست اثبت ما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ذلک یعنی میں اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو حتمی طور پر ضبط نہیں کر پایا۔

صحابی ۱۳ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

اور ان تمام روایات کا حاصل یہی ہے کہ منٰی سے عرفات کے لئے روانہ ہونے کے بعد تلبیہ مشروع نہیں ہے۔

جواب ص۱۶ س۱۸ وقالوا الاحجة لکم فی ھٰذہ الآثار التی احتججتم بہا علینا الخ سے تقریباً تین سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ روایات میں تمہارے دعوے کے ثبوت کے لئے کوئی دلیل اور حجت نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان میں اس کا ذکر ہے کہ کچھ لوگ تہلیل پڑھتے تھے اور کچھ لوگ تکبیر پڑھتے تھے۔ اور ان میں سے کسی کو اس کے عمل سے روکا نہیں گیا۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حاجی ہونے کے اعتبار سے اصل حکم تلبیہ کا ہے۔ مگر حاجی کے لئے تکبیر و تہلیل بھی ممنوع نہیں ہے۔ لہٰذا عرفات سے قبل تکبیر و تہلیل کا حاجی کے لئے مشروع ہونا تلبیہ کو مانع نہیں ہو گا۔ اور اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یوم عرفہ میں تکبیر و تہلیل پڑھنا تلبیہ کو مانع نہیں ہو گا۔ اس لئے بہت سی روایات عرفات کے بعد تلبیہ کے ثبوت میں مروی ہیں۔ جن کا ذکر آگے آ رہا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔ اور درمیان میں ایک اشکال و جواب بھی پیش کریں گے۔

دلیل ۱ ص۱۶ س۲۱ وقد جاءت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

www.besturdubooks.net

آثار متواترة بتلبية بعد عرفة الى رمى جمرة العقبة الخ سے تقریباً ساڑھے تینتیس سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۲ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات سے واپسی کے بعد جمرۃ العقبہ کی رمی کرنے تک تلبیہ پڑھا ہے۔ اور اس مضمون کی صریح روایات تواتر اسانید سے مروی ہیں چنانچہ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایات کو چار صحابۂ کرام سے تیرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے چھ سندوں کے ساتھ۔

ان میں چار سندیں عبداللہ بن عباس عن فضل بن عباسؓ کے طریق سے۔

اور دو سندیں براہ راست حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہیں۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے چھ سندوں کے ساتھ۔

ان کی روایات کا حاصل یہ ہے کہ میدان عرفات میں زوال کے بعد لوگوں کو تلبیہ پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا گیا تو حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ بیشک میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جمرۂ عقبہ کی رمی کرنے تک تلبیہ پڑھتے دیکھا ہے۔ ہاں البتہ حضورؐ درمیان درمیان تکبیر وتہلیل بھی پڑھتے تھے۔

صحابی ۳ حضرت اسامہ بن زیدؓ۔

صحابی ۴ حضرت فضل بن عباسؓ۔

ان دونوں کی روایت ایک سند کے ساتھ مروی ہے۔ ان میں اس کا ذکر ہے کہ عرفات سے مزدلفہ تک حضرت اسامہ بن زیدؓ حضورؐ کے ردیف تھے۔ اور مزدلفہ سے منیٰ تک حضرت فضل بن عباسؓ ردیف تھے۔

اب ان تمام روایات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ فصل ثانی کی روایات اور فصل اوّل کی روایات میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ تلبیہ کا مسنون ہونا تکبیر وتہلیل کو مانع نہیں ہے۔ اور فصل اوّل کی روایات میں صرف تکبیر وتہلیل کا ذکر ہے۔ مگر تلبیہ کے بارے میں کوئی ذکر نہیں ہے کہ مسنون ہے

www.besturdubooks.net

یا مکروہ۔ اور عدم ذکر عدم جواز و عدم سنت کو مستلزم نہیں ہے۔ اور فصل ثانی کی روایات میں صاف طور پر ذکر ہے کہ حضرت فضل بن عباسؓ عرفات سے واپسی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ردیف تھے۔ اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو عرفات میں اور عرفات کے بعد جمرۂ عقبہ کی رمی کرنے تک تلبیہ پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ اور حضرت اسامہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے عرفات میں تکبیر اور تہلیل پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تکبیر و تہلیل بھی پڑھتے تھے۔ اور حضرت اسامہؓ نے صرف تکبیر و تہلیل سنی ہو اور تلبیہ نہ سنا ہو۔ اور ان کا نہ سننا نہ پڑھنے کو لازم نہیں۔ اور عرفات میں جو تکبیر و تہلیل پڑھی گئی ہے وہ تلبیہ کی جگہ نہیں ہے۔ بلکہ وہ بھی اپنی جگہ مسنون تھا۔ اور یہ بات حضرت ابن مسعودؓ کی روایت سے واضح ہو جاتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جمرۂ عقبہ تک تلبیہ پڑھتے رہے ہیں البتہ درمیان درمیان تکبیر و تہلیل بھی پڑھتے تھے۔ اور درمیان میں تکبیر و تہلیل پڑھنا اس پر دلیل نہیں ہے کہ اس وقت تلبیہ ممنوع ہو چکا تھا۔

اشکال ص۱۷۱ س۲۵ فان قال قائل فقد روی عن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلاف ما صححتم علیہ ھذہ الآثار الخ

سے تقریباً چار سطروں میں فریق اول کی طرف سے اشکال پیش کیا جا رہا ہے۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ تمہاری پیش کردہ روایات کے خلاف بعض صحابہ کا عمل موجود ہے۔ مثلاً حضرت عمرؓ یوم عرفہ میں مستقل تہلیل پڑھا کرتے تھے یہاں تک کہ عرفات سے روانہ ہو جاتے تھے۔ اور اسی طرح حضرت عائشہؓ میدان عرفات میں جب موقف پر پہونچتی تھیں تو تلبیہ ترک کر دیتی تھیں۔

جواب ص۱۷۱ س۲۹ فمن الحجۃ علیہم لاھل المقالۃ الأخریٰ الخ سے تقریباً چار سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت حضرت قاسم بن محمدؒ

www.besturdubooks.net

نے نقل کی ہے۔ اور قاسم بن محمدؒ نے صرف حضرت عائشہؓ کا عمل نقل کیا ہے۔ ان کا فتویٰ نقل نہیں کیا ہے۔ اور عمل اس لئے حجت نہیں ہے کہ تلبیہ کے علاوہ تکبیر و تہلیل اور دیگر اذکار بھی عرفات میں جائز ہیں۔ تو تلبیہ کے علاوہ دیگر اذکار پر عمل کرنا تلبیہ کی مسنونیت کا وقت ختم ہونے پر دلیل نہیں ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے جو حضرت عمرؓ کا عمل نقل فرمایا ہے اس کا مطلب بھی وہی ہے جو حضرت عائشہؓ کے عمل کا ہے اس لئے اشکال درست نہ ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل ۲

ص۱۸ س۱۴ وقد حدثنا علی بن شیبة قال حدثنا یزید بن هارون قال انا محمد بن اسحٰق الخ

سے باب کے اخیر تک فریق ثانی کی دلیل ۲ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ میدان عرفات میں خطبہ دے رہے تھے اور دورانِ خطبہ تلبیہ نہیں پڑھا تو حضرت اسود بن یزیدؒ نے کھڑے ہوکر فرمایا کہ آپ کو تلبیہ پڑھنے سے کس نے روکا؟ تو حضرت ابن الزبیرؓ نے فرمایا کہ کیا اسوقت تلبیہ پڑھا جائیگا۔ تو حضرت اسود بن یزیدؒ نے فرمایا کہ جی ہاں میں نے حضرت عمرؓ کو اس مقام میں تلبیہ پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ اور آگے دوسری روایت میں اس کا ذکر ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ خطبہ دے رہے تھے اور دورانِ خطبہ تلبیہ نہیں پڑھ رہے تھے تو حضرت اسودؒ نے حضرت ابن الزبیرؓ کے پاس جاکر ان کے کان میں کچھ بات کہی، اس کے بعد حضرت ابن الزبیرؓ خطبہ کے دوران تلبیہ پڑھتے رہے۔ اور حضرت عبدالرحمٰن بن یزید کے طریق سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا عمل موجود ہے۔ کہ حضرت ابن مسعودؓ جمرۂ عقبہ تک مستقل تلبیہ پڑھتے رہے ہیں تو کسی نے معلوم کیا کہ کون تلبیہ پڑھ رہا ہے تو حضرت ابن مسعودؓ نے الفاظ پڑھا کر فرمایا لبیک عدد التراب، حضرت عبدالرحمٰن بن یزیدؒ

www.besturdubooks.net

فرماتے ہیں کہ لبیک عدد التراب کے الفاظ ہم نے حضرت ابن مسعودؓ کے علاوہ باقی کسی سے نہیں سنے۔ اب ان تمام روایات پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کا عمل پہلے یہی رہا ہے کہ وہ عرفات میں تلبیہ نہیں پڑھتے تھے۔ مگر حضرت اسود بن یزیدؒ کے متنبہ کرنے پر اپنے عمل سے رجوع کرکے تلبیہ کا عمل شروع کردیا۔ حالانکہ حضرت عمرؓ کے ساتھ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے بھی حج فرمایا ہے، اور انہوں نے حضرت عمرؓ کو تلبیہ پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا تھا جیساکہ اس کا ذکر ماقبل میں اشکال کے تحت گذرچکا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے اپنے فہم سے یہ سمجھا تھا کہ شاید حضرت عمرؓ نے تلبیہ کا وقت ختم ہونے کی وجہ سے نہیں پڑھا ہے، یہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کا وہم تھا، حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ اس لئے کہ حضرت اسود بن یزیدؒ نے حضرت عمرؓ کو تلبیہ پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ اور انہوں نے اپنی یاد پر بھروسہ ہونیکی وجہ سے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کو ٹوکا تھا۔ اس لئے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے حضرت اسودؒ کی بات پر یقین کرکے اپنے سابقہ عمل سے رجوع فرمالیا تھا۔ اور جب حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے اپنے عمل سے رجوع فرمالیا ہے تو ان کی وہ روایت مسترد ہوجائے گی جس میں انہوں نے حضرت عمرؓ کا عمل نقل فرمایا تھا۔ نیز جب حضرت اسود بن یزیدؒ نے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ پر نکیر فرمائی تھی اسوقت دنیا بھر کے لوگ وہاں موجود تھے ان میں صحابہ اور کبار تابعین بھی تھے اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا ہے۔ تو یہ اہم ترین حجت اور اجماع امت کی دلیل ہے۔ نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی صریح روایت بھی اس کی مؤید ہے۔ اس لئے یہی بات تسلیم کرنی ہوگی کہ جمرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ مسنون ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہؒ کا مسلک اور اسی پر حنفیہؒ کا فتوی ہے۔

www.besturdubooks.net

بَابُ اللِّبَاسِ وَالطِّيبِ مَتٰى يَحِلَّانِ لِلْمُحْرِمِ

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ محرم کے لئے سلے ہوئے کپڑے اور خوشبو کس وقت جائز ہوتی ہے؟ اور طوافِ زیارت سے فراغت کے بعد بالاتفاق ہر وہ چیز جائز ہوجاتی ہے جو حالتِ احرام میں ناجائز ہوتی ہے۔ اور یہ مسئلہ بھی اجماعی ہے کہ طوافِ زیارت سے قبل جماع حلال نہیں ہے۔ مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد سلے ہوئے کپڑے اور خوشبو جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں عمدۃ القاری ص۹۳ ج۱۰، نخب الافکار ص۴۹ ج۷، اعلاء السنن ص۱۶۱ ج۱۰ اوجز المسالک ص۶۶۹ ج۳، معارف السنن ص۲۹۱ ج۶، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ص۴۶۱ ج۳، بدایۃ المجتہد ص۲۱۱ ج۱ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت عروہ بن زبیرؒ کے نزدیک طوافِ زیارت سے قبل جمرۂ عقبہ کی رمی اور حلق کے بعد ثوبِ مخیط اور خوشبو دونوں جائز نہیں ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام مالکؒ، امام حسن بصریؒ کے نزدیک ثوبِ مخیط تو جائز ہے مگر خوشبو جائز نہیں۔ بلکہ خوشبو طوافِ زیارت کے بعد ہی جائز ہوتی ہے۔ اور یہ کہتے ہیں کہ حکمِ طیب حکمِ جماع کی طرح ہے۔ اسلئے کہ خوشبو دواعیٔ جماع سے ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب الى هذا قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳: حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، ابوثورؒ، ابو بکر بن عبدالرحمٰنؒ، اسحٰق بن ابراہیمؒ، علقمہ بن مرثدؒ، سالم بن عبداللہؒ، ابراہیم نخعیؒ، طاؤس بن کیسانؒ، عبیداللہ بن الحسنؒ، قاسم بن محمدؒ، خارجہ بن زیدؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک جمرۂ عقبہ کی رمی اور حلق کے بعد جماع کے

besturdubooks.net

علاوہ باقی تمام امور حلال ہیں جو حالتِ احرام میں حلال نہیں تھے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

اور ہم اولاً فریق اول کی دلیل پھر فریق ثالث کی تین دلیلیں پھر ایک اشکال وجواب پھر فریق ثانی کی دلیل پھر فریق ثالث کی دلیل عقلی پر باب ختم کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایت ہے۔۔ اور روایت کی وضاحت اس طرح ہے کہ صحابہ میں عکاشہ نامی دو آدمی تھے۔ (۱) حضرت عکاشہ بن محصنؓ۔ یہ وہ مشہور صحابی ہیں جن کے بارے میں یہ واقعہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ارشاد فرمایا کہ میری امت میں سے ستر ہزار بلا حساب وکتاب جنت میں جائیں گے اور ان کے چہرے لیلۃ البدر کی چاندنی کی طرح چمکتے ہوں گے۔ تو فی الفور حضرت عکاشہؓ نے کھڑے ہوکر فرمایا کہ یارسول اللہ میرے لئے دعاء کیجئے کہ میں بھی انہیں میں سے ہو جاؤں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ان میں سے ہو۔ اس کے بعد دوسروں نے جب دعاء کے لئے کہا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عکاشہ سبقت لے گئے۔ (مسلم شریف ص۱۱۶ ج۱)

(۲) حضرت عکاشہ بن وہبؓ۔ یہ بھی صحابہ میں سے تھے۔ اور ان کی حقیقی بہن حضرت جدامہ بنت وہبؓ تھیں۔ اور یہ دونوں حضرت عکاشہ بن محصن کی ماں شریک بھائی بہن تھے۔ اور حضرت ام قیس بنت محصنؓ حضرت عکاشہ بن محصنؓ کی حقیقی بہن تھیں۔

اب یہاں ایک مضمون کی دو روایتیں ہمارے سامنے ہیں (۱) حضرت جدامہ بنت وہبؓ کی ہے۔ ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ ان کے بھائی حضرت عکاشہ بن وہبؓ نے اپنے دوسرے بھائی کے ساتھ یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد احرام کھول دیا اور سلے ہوئے کپڑے پہن لئے۔ اور

www.besturdubooks.net

یہ لوگ اسی دن طوافِ زیارت نہ کر سکے تھے۔ مگر جب شام کے وقت حضرت جُدامہؓ کے خیمہ میں تشریف لے آئے تو اپنے کرتے ہاتھ میں لئے ہوئے تھے۔ اور بغیر سلے ہوئے کپڑے پہنے ہوئے تھے۔ جب حضرت جُدامہؓ نے معلوم کیا کہ کیا بات ہے، آپ لوگوں نے کُرتے کیوں اُتار دیئے۔ تو جواب دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد جماع کے علاوہ ہر چیز حلال ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر شام تک طوافِ زیارت نہ کر سکو تو محرماتِ احرام سب لوٹ آتی ہیں۔ اور چونکہ ہم طوافِ زیارت نہیں کر سکے اسلئے کُرتے اُتار دیئے اور احرام کے کپڑے پہن لیئے ہیں۔

(۲) حضرت ام قیس بنتِ محصنؓ کی روایت ہے۔ ان کی روایت کا حاصل بھی پہلی روایت کی طرح ہے۔ مگر اس میں حضرت عکاشہ بن محصنؓ کا اپنے دوسرے بھائی کے ساتھ حضرت ام قیس بنتِ محصنؓ کے پاس آنے کا ذکر ہے۔ اب دونوں روایتوں میں تطبیق اس طرح ہو جائے گی کہ حضرت جُدامہ بنتِ وہبؓ اور حضرت ام قیس بنت محصنؓ دونوں ایک خیمہ میں تھیں، اور دونوں کے حقیقی بھائی کا نام عکاشہ ہے اور عکاشہ نامی دونوں آدمی ایک ساتھ خیمہ میں داخل ہوئے ہیں۔ اور ان دونوں کا واقعہ حضرت جُدامہ اور حضرت ام قیس دونوں نے الگ الگ بیان کیا ہے۔ اب دونوں روایتوں کا مرکزِ مضمون ایک ہونا ثابت ہوا کہ طوافِ زیارت سے قبل درحقیقت ثوبِ مخیط اور خوشبو ممنوع ہے۔

فریقِ ثالث کے دلائل

ان کی طرف سے چار دلیلیں اور درمیان میں فریق ثانی کی دلیل اور ایک اشکال وجواب بھی پیش کریں گے۔

دلیل ۱ ~~~ ۱/۴۱۹ واحتجوا فی ذالك بما حدثنا علی بن معبدؒ الخ سے

www.besturdubooks.net

تقریباً انیس۱۹ سطروں میں فریق ثالث کی دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ سے قولی مرفوع روایات تواتر سند کے ساتھ مروی ہیں جن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد موجود ہے کہ جب جمرۂ عقبہ کی رمی سے فراغت حاصل ہوجائے تو بیوی سے جماع کے علاوہ لباس، خوشبو اور ہر وہ امور جائز اور حلال ہوجاتے ہیں جو بحالتِ احرام جائز نہیں تھے۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے حضرت عائشہؓ سے دس۱۰ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ لہٰذا ان روایات سے واضح ہوگیا کہ طوافِ زیارت سے قبل لباس اور خوشبو وغیرہ سب جائز اور حلال ہیں۔

دلیل ۲ — ص۴۲۲ ثم قد روی ایضاً عن ابن عباسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مثل ذالك غیر انہ زاد علیہ معنی آخر الخ سے

تقریباً ساڑھے چودہ سطروں میں دلیل ۲ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا فتویٰ یہ تھا کہ جب جمرۂ عقبہ کی رمی سے فراغت ہوجائے گی تو عورت سے جماع کے علاوہ ہر شئی حلال ہوجاتی ہے۔ تو اس پر کسی نے سوال کیا کہ کیا خوشبو بھی حلال ہوجاتی ہے؟ تو جواب دیا کہ میں نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سرِ مبارک پر مشک لگاتے ہوئے دیکھا ہے۔ افطیبٌ ھو؟ تو کیا آپ کے خیال میں وہ خوشبو نہیں ہے؟ یہ استفہامِ انکاری ہے۔ مطلب یہ ہے کہ وہ خوشبو ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کے قول سے بظاہر یہ بھی معلوم ہورہا ہے کہ رمی کے بعد حلق، لباس، طیب سب یکساں طور پر حلال ہیں۔ اب حضرت ابن عباسؓ کے مذکورہ فتوے کو دو۲ مقدموں سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔

مقدمہ ۱ — حضرت ابن عباسؓ کے قول میں دو۲ احتمال ہیں۔ (۱) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سرِ مبارک پر حلق کے بعد مشک لگائی گئی تھی۔ (۲) حلق سے قبل جمرۂ عقبہ کے بعد فوراً مشک

www.besturdubooks.net

لگائی گئی تھی۔ چونکہ حضرت ابن عباسؓ نے اپنے کلام میں کوئی صراحت نہیں فرمائی ہے اس لئے دونوں احتمال ان کے کلام میں موجود ہیں۔ لیکن چونکہ روایات میں تطبیق زیادہ اولیٰ ہوتی ہے، اور ماقبل میں حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایات صراحت کے ساتھ گذر چکی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ رمی اور حلق دونوں کے بعد ہی ہر شئی حلال ہو جاتی ہے۔ لہٰذا یہاں پر حضرت ابن عباسؓ کے قول کے دونوں احتمالوں میں سے پہلا احتمال ہی مراد ہوگا۔ یعنی رمی اور حلق دونوں کے بعد حضورؐ کے سر مبارک پر مشک لگائی گئی ہے۔

مقدمہ ۲ جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد حلق، لباس، طیب سب امور یکساں طور پر حلال ہونا محل نظر ہے۔ اس لئے کہ اس میں دو احتمال ہیں:
(۱) جب احرام کی وجہ سے حلق، لباس، طیب حرام ہو جاتے ہیں تو رمی کے بعد حلق حلال ہے تو لباس وطیب بھی حلال ہوں گے۔ (۲) حلق سے قبل لباس و طیب حلال نہیں ہیں۔ لہٰذا قیاس سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ اور قیاس کی شکل یہ ہے کہ حج کے احرام کی حرمت اور عمرہ کے احرام کی حرمت دونوں یکساں ہیں۔ لہٰذا دونوں سے حلال ہونے کے اسباب بھی یکساں ہوں گے۔ اور محرم بالعمرہ جب طوافِ عمرہ اور سعی سے فارغ ہو جاتا ہے تو اس کے لئے حلق راس تو حلال ہو جاتا ہے مگر حلق راس سے قبل لباس وطیب وغیرہ حلال نہیں ہوتے ہیں۔ تو جس طرح محرم بالعمرہ کے لئے سعی کے بعد حلق سے قبل لباس وطیب حلال نہیں ہیں۔ اسی طرح محرم بالحج کے لئے بھی رمی کے بعد حلق سے قبل لباس وطیب وغیرہ حلال نہیں ہوں گے۔

اب ان دونوں مقدموں سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتویٰ کی وضاحت ہوگئی کہ رمی وحلق دونوں کے بعد طوافِ زیارت سے قبل لباس وطیب سب حلال ہو جاتے ہیں، البتہ صرف جماع کی حرمت باقی رہ جائے گی۔

www.besturdubooks.net

دلیل ۲ نظر طحاوی

ص ۲۱۸ ثم رجعنا الی النظر بین ھذین الفریقین جمیعًا وبین اھل المقالۃ الاولی الذین ذھبوا الی حدیث عائشۃ الخ سے تقریبًا گیارہ سطروں میں نظر کے تحت فریق ثالث کی دلیل ۲ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فریق اوّل یعنی رمی کے بعد طواف زیارت سے قبل طیب ولباس کے عدم جواز کے قائلین کے درمیان اور فریق ثانی یعنی لباس کے جواز اور طیب کے عدم جواز کے قائلین اور طیب ولباس سب کے جواز کے قائلین کے درمیان دلائل پر غور کرنے کے لئے قیاس سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ اور قیاس اس طرح ہے کہ احرام سے قبل صید، لباس، حلق، طیب، جماع سب امور جائز ہوتے ہیں۔ مگر احرام کے سبب سے یہ سب امور حرام ہوجاتے ہیں۔ اب دو احتمال ہیں۔ (۱) احرام سبب واحد ہے، اور جمرۂ عقبہ کی رمی بھی سبب واحد ہے۔ لہٰذا جس طرح سببِ احرام کی وجہ سے یہ سب امور حرام ہوجاتے ہیں اسی طرح سببِ رمی کی وجہ سے بھی یہ سب امور حلال ہوجانے چاہئیں۔ (۲) ان سب امور کی حرمت تو سببِ واحد سے ہوتی ہے مگر سب کی حلّت سببِ واحد سے ثابت نہیں ہوتی۔ بلکہ اسبابِ مختلفہ متفاوتہ سے ثابت ہوتی ہے، کہ کچھ امور بعض سبب سے اور کچھ امور بعض دوسرے سبب سے حلال ہوتے ہیں۔

تو سب کا اتفاق اس پر ہے کہ رمی سے حلق رأس حلال ہوجاتا ہے۔ اور سب کا اتفاق اس پر بھی ہے کہ رمی کی وجہ سے جماع حلال نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ سببِ واحد سے ثبوتِ حرمت اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ثبوتِ حلّت بھی سببِ واحد سے ہوجائے، بلکہ ثبوتِ حلّت اسبابِ مختلفہ سے ہوتا ہے۔ لہٰذا پہلا احتمال باطل ہوگا۔ اور جب حلق رأس کے بعد بدن کے دیگر مقامات کے بال، ناخن وغیرہ کاٹنا جائز ہے تو

www.besturdubooks.net

ہم نے اس پر قیاس کر کے دیکھا کہ لباس کی مشابہت جماع کے ساتھ ہے یا حلقِ شعر اور قصِ اظفار وغیرہ کے ساتھ۔ تو ہم نے دیکھا کہ وقوفِ عرفہ سے قبل جماع کی وجہ سے حج فاسد ہو جاتا ہے، مگر حلقِ شعر اور قصِ اظفار سے فاسد نہیں ہوتا بلکہ صرف جرمانہ واجب ہوتا ہے۔ اور اسی طرح لبسِ ثوبِ مخیط اور طیب کی وجہ سے بھی حج فاسد نہیں ہوتا، بلکہ صرف جرمانہ لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ لباس اور طیب کو جماع کے ساتھ مشابہت نہیں ہے۔ بلکہ حلق رأس اور قصِ اظفار وغیرہ کے ساتھ ہی مشابہت ہے۔ لہٰذا جس طرح حلقِ رأس کے بعد حلقِ شعر اور قصِ اظفار جائز ہے اسی طرح لباس وطیب بھی جائز ہوں گے۔

اشکال ص۴۲۲ س۱۹ فان قال قائل فقد رأینا القبلة الخ سے تقریباً ڈیڑھ سطر میں یہ اشکال پیش کیا جا رہا ہے کہ وقوفِ عرفہ سے قبل جس طرح لباس کی وجہ سے حج فاسد نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف جرمانہ لازم ہوتا ہے اسی طرح وقوف سے قبل قبلہ سے بھی حج فاسد نہیں ہوتا۔ صرف جرمانہ واجب ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ دونوں کا حکم وقوف سے قبل یکساں ہے۔ لہٰذا وقوف کے بعد بھی دونوں کا حکم یکساں ہونا چاہیے۔ کہ جس طرح رمی جمرہ کے بعد قبلہ جائز نہیں ہے اسی طرح لباس بھی جائز نہیں ہونا چاہیے۔

جواب ص۴۲۲ س۲۰ قیل لہ ان اللباس بالحلق اشبہ منہ بالقبلة ان القبلة بعض اسباب الجماع الخ سے تقریباً تین سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ لباس کی مشابہت حلق کے ساتھ قبلہ کے مقابلہ میں زیادہ ہے۔ اور قبلہ کی مشابہت لباس کے مقابلہ میں جماع کے ساتھ زیادہ ہے۔ اس لئے کہ قبلہ اسبابِ جماع میں سے ہے۔ لہٰذا جہاں جماع حرام ہوگا وہاں قبلہ بھی حرام ہوگا۔ اور جہاں جماع حلال ہوگا وہاں قبلہ بھی حلال ہوگا۔ اور لباس وحلق اسبابِ جماع میں سے نہیں ہیں بلکہ اصلاحِ بدن کے اسباب میں سے ہیں۔ لہٰذا

www.besturdubooks.net

لباس کو حلق کے ساتھ مشابہت ہے قبلہ کے ساتھ نہیں۔ اور قبلہ کو لباس کے ساتھ مشابہت نہیں ہے۔ بلکہ جماع کے ساتھ مشابہت ہے۔ لہٰذا رمی کے بعد لباس حلال ہوگا قبلہ حلال نہ ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل ص۴۲۲ س۲۳ وقد قال ذلك اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من بعدہ الخ سے تقریباً چھ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا فتویٰ یہ تھا کہ جمرۂ عقبہ کی رمی اور حلق کے بعد طواف زیارت سے قبل جماع اور طیب کے علاوہ ہر امر جائز ہے۔ تو اس سے واضح ہوگیا کہ جماع کی طرح طیب اور خوشبو بھی طواف زیارت سے قبل جائز نہیں ہے۔ اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت عمرؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں جماع وطیب کو مستثنیٰ کئے بغیر ان امور کی طرف اشارہ فرمایا ہے جو رمی وحلق کے بعد بالاتفاق حلال ہوجاتے ہیں۔

جواب ص۴۲۲ س۲۹ وقد خالفتہ عائشۃؓ وابن عباسؓ وابن الزبیرؓ فی الطیب خاصۃ الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ حضرت عمرؓ کا اپنا فتویٰ ہے، روایت نہیں ہے۔ اور دوسرے متعدد صحابہؓ سے حضرت عمرؓ کے فتوے کے خلاف مرفوع روایات اور آثار مروی ہیں۔ مثلاً ماقبل میں حضرت عائشہؓ سے دس سندوں کے ساتھ مرفوع روایات گذر چکی ہیں ان میں یہ بات واضح طور پر ثابت ہے کہ صرف جماع کو مستثنیٰ کرکے باقی تمام امور کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلال قرار دیا ہے۔ اور حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا فتویٰ بھی فریق ثالث کی دلیل ۲ کے تحت تفصیل سے گذر چکا ہے۔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کا فتویٰ یہاں پر ذکر کیا جارہا ہے۔

www.besturdubooks.net

کہ جمرۃ الکبریٰ کی رمی کے بعد عورت کے علاوہ ہر شیٔ حلال ہو جاتی ہے۔ نیز حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے اپنے والد حضرت عمرؓ سے جماع وطیب کو مستثنیٰ کرکے دیگر امور کا ذکر فرمایا ہے۔ مگر پھر بھی حضرت عبد اللہ بن عمرؓ حضرت عائشہؓ کی روایت نقل فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد خوشبو لگائی ہے۔ لہٰذا سنت رسولؐ سنت عمرؓ سے زیادہ اولیٰ ہوگی۔ نیز طیب کو لباس کے ساتھ جتنی مشابہت ہے اتنی جماع کے ساتھ مشابہت حاصل نہیں ہے۔ اس لئے طیب کو جماع کے مشابہ قرار دیکر طواف زیارت سے قبل ناجائز قرار دینا درست نہ ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔

فریق ثالث کی دلیل ۷

ص ۱۲۴ وقد روی ذلك ايضا عن جماعة من التابعين الخ سے باب کے اخیر تک

فریق ثالث کے مدعیٰ کے ثبوت میں تابعین اور ائمہ مجتہدین کا فتویٰ پیش کیا جارہا ہے۔ سلیمان بن عبد الملک اپنے دور امارت میں جب حج کو گئے تو انہوں نے جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد حضرت عمر بن عبد العزیزؒ، قاسم بن محمدؒ، سالم بن عبد اللہؒ، عبد اللہ بن عبد اللہ، خارجہ بن زیدؒ، ابن شہاب زہریؒ وغیرہ ان اجلّہ تابعین سے مسئلہ معلوم کیا کہ کیا رمی کے بعد خوشبو جائز ہے؟ تو ان میں سے صرف عبد اللہ بن عبد اللہ کے علاوہ باقی سب نے متفق ہوکر جائز قرار دیا ہے۔ اور اسی طرح جب ولید بن عبد الملک کا دور امارت آیا تو انہوں نے بھی حضرت سالم بن عبد اللہؒ، خارجہ بن زیدؒ سے یہ مسئلہ دریافت کیا تو حضرت سالم بن عبد اللہ نے ممانعت کی اور حضرت خارجہ بن زیدؒ نے اجازت دی، بہرحال سالم بن عبد اللہ کا فتویٰ معارض ہے، اور خارجہ کا فتویٰ معارض نہیں ہے۔ اس لئے اسی کو ترجیح دی جائے گی کہ طیب بھی لباس کی طرح جائز اور حلال ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

---

www.besturdubooks.net

باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة قبل ان تطوف للصدر

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ عورت کو اگر طواف زیارت سے فراغت کے بعد حیض آجائے اور وطن واپس ہونے کے لئے قافلہ یا جہاز یا گاڑی تیار ہے اور مدت حیض گذرنے تک قیام میں دشواری ہے تو ایسی صورت میں طوافِ صدر یعنی طوافِ وداع چھوڑنے میں کوئی جرمانہ لازم ہے یا نہیں؟

تو اس سلسلہ میں اعلاء السنن ص۲۰ ج۱۰ المغنی مع الشرح الکبیر ص۴۸۱ ج۳ بذل المجہود مصری ص۲۲۵ ج۹ نیل الاوطار ص۳۱۸ ج۴ فتح الباری ص۴۶۲ ج۳ نخب الافکار ص۶۷ ج۷، نووی ص۴۲۷ ج۱ معارف السنن ص۳۵۶ ج۶ اوجز المسالک ص۶۸ ج۳ میں کچھ فرق کے ساتھ نقل فرمایا ہے کہ حضرات صحابہ میں سے حضرت عمرؓ، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، حضرت زید بن ثابت انصاریؓ فرماتے تھے کہ کسی بھی آفاقی حاجی یا معتمر کیلئے طوافِ وداع کو ترک کر دینا جائز نہیں چاہے عذر کی وجہ سے کیوں نہ ہو۔ یہاں تک کہ حائضہ عورت کا حیض کا عذر بھی اس میں معاف نہیں ہے۔ اور حائضہ اور مریض وغیرہ پر لازم ہے کہ عارضہ دور ہو جانے تک مکۃ المکرمہ میں قیام کریں۔ اس کے بعد طواف صدر کر کے وطن واپس ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا ترک کر کے واپس ہو جائیں گے تو ترکِ واجب کی وجہ سے ایک دم لازم ہو جائے گا۔ جس کو حدودِ حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے۔

اور جمہور صحابہ کے نزدیک حیض و نفاس کا عذر معتبر ہے۔ اس عذر کی وجہ سے طوافِ وداع معاف ہو جاتا ہے، اور ترک کر دینے کی وجہ سے کوئی جرمانہ بھی واجب نہیں ہے۔ مگر بعد میں حضرت عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ نے اپنے اس فتویٰ سے رجوع کر لیا ہے۔ لہٰذا صحابہ کا اختلاف اس سلسلہ میں باقی نہیں رہا۔ مگر دور صحابہ کے بعد تابعین اور ائمہ مجتہدین میں

www.besturdubooks.net

اس مسئلہ میں اختلاف ہوگیا۔ چنانچہ اس میں علماء کے دو مذہب ہوگئے۔

مذہب ۱ حضرت سالم بن عبد اللہ، عبد اللہ بن شبرمہ کے نزدیک حیض ونفاس کے عارضہ کی وجہ سے بھی طواف وداع کو ترک کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر ترک کردیں گے تو ترکِ واجب کا جرمانہ لازم ہوجائیگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذا الحدیث الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرات ائمہ اربعہؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، طاؤس بن کیسانؒ، ابراہیم نخعیؒ، سفیان ثوریؒ، اسحاق بن ابراہیمؒ اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک حیض ونفاس کا عارضہ ایسا عذر ہے جس کی وجہ سے طواف صدر کا وجوب ساقط ہوجاتا ہے۔ لہٰذا یہ لوگ اپنے عذر کی وجہ سے طوافِ وداع کو ترک کردیں تو ان پر کوئی جرمانہ لازم نہیں ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں۔ اور ان روایات کا حاصل یہ ہے کہ حضرت حارث بن عبد اللہ بن اوسؓ نے حضرت عمرؓ سے ایسی عورت کے بارے میں سوال کیا جس کو طوافِ صدر سے قبل حیض آگیا ہے، اس پر حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ مکۃ المکرمہ سے واپسی کے وقت آخری کام طواف ہوتا ہے۔ اسی طرح میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے۔ اور جس شئی کے بارے میں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کرچکا ہوں تم نے بھی مجھ سے اسی شئی سے متعلق سوال کیا ہے تو میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت اس میں کس طرح کرسکتا ہوں۔ اب اس روایت سے صاف واضح ہوچکا ہے کہ حائضہ عورت کا حیض بھی ایسا عذر نہیں ہے جس سے طوافِ وداع معاف ہوجائے۔ اور حضرت مصنف نے اس مضمون کی روایات کو حضرت عمرؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور سند ۲ کے متن میں اراَیت تکریرک لحدیث کی عبارت

www.besturdubooks.net

مطبع آصفیہ کے نسخہ میں موجود ہے۔ حضرت علامہ محمود بن احمد عینی کے نسخہ میں یہ عبارت نہیں ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ آپ کا کیا خیال ہے اس حدیث کو مکرر لانے میں۔؟

فریق ثانی کی دلیل

ص ۴۲۱ س ۱۵ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا یونس قال ثنا سفیان الخ سے باب کے اخیر تک تقریباً چالیس سطروں میں فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ اوران کی دلیل کے لئے صاحبِ کتاب نے چار صحابہؓ کی روایات کو بیسؔ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کو چار سندوں کے ساتھ۔ ان میں سے دو سندوں میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کے مناظرہ کا بھی ذکر ہے۔ کہ جب حضرت ابن عباسؓ نے حائضہ عورت کیلئے رخصت کا فتویٰ دیا تو حضرت زید بن ثابتؓ نے ان سے کہا کہ آپ اس طرح فتویٰ دے رہے ہیں کہ حیض والی عورت بغیر طوافِ وداع کے وطن لوٹ جائے حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ وطن لوٹتے وقت آخری امر طواف ہونا چاہئے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا جی ہاں! تو حضرت زید بن ثابتؓ نے فرمایا کہ آپ اب ایسا فتویٰ نہ دیجئے۔ تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ حضرت ام سلیم انصاریہؓ سے معلوم کرو۔ حضورؐ نے ان کو حالتِ حیض میں طوافِ وداع ترک کرنے کی رخصت دی تھی یا نہیں؟ تو حضرت ام سلیمؓ نے فرمایا کہ طوافِ زیارت کے بعد مجھے اور حضرت صفیہؓ کو حیض کا عارضہ پیش آیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو طوافِ وداع ترک کردینے کی رخصت دیدی تھی، تو اس پر حضرت زید بن ثابتؓ نے حضرت ابن عباسؓ کی تائید فرمائی اور اپنے عدمِ جواز کے فتویٰ سے رجوع کرلیا۔

اور حضرت ابن عباسؓ اس طرح فتویٰ دیتے تھے کہ آفاقی پر وطن واپس ہوتے وقت آخری حکم طوافِ صدر ہے۔ ہاں البتہ حائضہ عورت پر تخفیف کردی گئی ہے۔

www.besturdubooks.net

صحابی ۲ حضرت انسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت میں ان کی والدہ حضرت ام سلیمؓ کا مذکورہ واقعہ کا اجمالی ذکر ہے۔

صحابی ۱۳ حضرت عائشہؓ کی روایت دس سندوں کے ساتھ۔

ان کی روایت میں حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کا پورا واقعہ مذکور ہے کہ طواف زیارت کے بعد مدینۃ المنورہ واپسی کے وقت حضرت صفیہؓ کو حیض کا عارضہ پیش آیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب طواف افاضہ یعنی طواف زیارت کر لیا ہے تو طوافِ وداع چھوڑ کر واپس ہو سکتی ہیں۔ ان کی روایت میں چند الفاظ قابلِ حل ہیں۔ انك لحابستنا یعنی بے شک تم نے ہم کو روک لیا ہے۔ رأی صفیۃ علیٰ باب خبائھا کئیبۃ حزینۃ۔ خباء بمعنی خیمہ۔ کئیبۃ بمعنی کبیدہ خاطر ہونا حزینۃ بمعنی غمگین ہونا۔

صحابی ۱۴ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت چار سندوں کے ساتھ۔

ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ وہ یہ فتویٰ دیا کرتے تھے کہ حائضہ عورت طوافِ وداع کی وجہ سے حیض کا عارضہ ختم ہونے تک مکۃ المکرمہ میں مقیم رہے اور حیض ختم ہو جانے کے بعد طواف وداع کر کے وطن واپس ہو جائے مگر دیگر صحابہ اور صحابیات کی متواتر روایات معلوم ہو جانے کی وجہ سے اپنی وفات سے ایک سال یا دو سال قبل اپنے فتویٰ سے رجوع کر لیا اور اس کے بعد حائضہ عورت کے لئے رخصت کا فتویٰ دیتے تھے۔

اب دو وجہوں سے رخصت کے قائلین کی دلیل کو قوت حاصل ہوئی ہے۔

(۱) رخصت کی روایات تواتر اسانید سے مروی ہیں۔

(۲) عدمِ رخصت پر جن صحابہ نے فتویٰ دے دیا ہے انہوں نے اپنے فتویٰ سے رجوع کر لیا ہے۔ اور ان کا رجوع کر لینا ان کی سابقہ روایات کے منسوخ ہو جانے پر دال ہے۔ لہٰذا فصلِ اوّل کی روایات منسوخ ہیں۔ اور ان تمام روایات سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ طوافِ وداع کی

www.besturdubooks.net

رخصت حیض ونفاس کے عارضہ کی وجہ سے ثابت ہوگی، باقی کسی اور عذر کی وجہ سے رخصت نہ ہوگی۔
یہی ائمہ اربعہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

بَابُ مَنْ قَدَّمَ مِنْ حِجِّهٖ نُسُكًا قَبْلَ نُسُكٍ

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ مناسکِ حج کے واجبات کے درمیان یا واجبات وفرائض کے درمیان ترتیب لازم ہے یا نہیں؟
اس سلسلہ میں تین باتیں عرض کرنی ہیں (۱) یوم النحر کے اعمال (۲) یوم النحر کے اعمال میں ترتیب (۳) قارن کے ترکِ ترتیب سے وجوبِ دم کا حکم۔

(۱) یوم النحر کے اعمال

حجّاج یوم النحر میں جو اُمور انجام دیتے ہیں وہ کُل چار ہیں۔ (۱) جمرۂ عقبہ کی رمی (۲) قربانی (۳) حلق (۴) طوافِ زیارت۔ ان اُمور میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ترتیب ثابت ہے۔ اور ان میں اوّل الذکر تینوں اُمور واجبات میں سے ہیں۔ اور چوتھا امر یعنی طوافِ زیارت فرائض میں سے ہے۔ اور طواف زیارت پر رمی، ذبح، حلق کو مقدم کرنا سب کے نزدیک مسنون یا مندوب ہے، واجب نہیں ہے۔ لہٰذا امورِ ثلاثہ پر طوافِ زیارت کو مقدم کرنا خلافِ سنت ہونے کی وجہ سے مکروہ تو ہے مگر موجبِ دم کسی کے نزدیک نہیں ہے۔ اور طوافِ زیارت کی تاخیر یعنی ایام نحر سے مؤخر کردینا موجبِ دم ہے۔ اور طوافِ زیارت کو مستثنیٰ کرکے بقیہ تینوں اُمور کے درمیان ترتیب حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ اور جمہور کے نزدیک مسنون ہے۔ کمافی معارف السنن ص۲۱۱ ج۶۔
تفصیل دلائل کے ساتھ آگے آرہی ہے۔

www.besturdubooks.net

(۲) یوم النحر کے اعمال میں ترتیب

طواف زیارت کو مستثنیٰ کرکے یوم النحر کے اعمال کی ترتیب کے بارے میں عمدۃ القاری ج۱۰ ص۹۴ نخب الافکار ج۷ ص۳۳ معارف السنن ج۶ ص۲۱۱ نووی ج۱ ص۴۲۱ اوجز المسالک ج۷ ص۱۵۰ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔ کہ ان اعمال میں ترتیب واجب ہے یا سنت۔؟

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ کے قول راجح کے مطابق حضرت امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن ابراہیمؒ، سعید بن جبیرؒ، مجاہد بن جبیرؒ، قتادہ بن دعامہ، عطاء بن ابی رباحؒ، طاؤس بن کیسانؒ، ابو ثورؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، ابن جریر طبریؒ، داؤد ظاہریؒ اور جمہور کے نزدیک ان امور ثلاثہ میں ترتیب واجب نہیں ہے بلکہ مسنون ہے۔ لہٰذا ترتیب پلٹنے میں خلاف سنت ہونے کی وجہ سے مکروہ تو ہے مگر موجب جرمانہ نہیں ہے۔ اور حضرت امام طحاویؒ اس باب کے تحت بحث کرتے ہوئے چلے گئے مگر مذہب ائمہ کی طرف اشارہ نہیں فرمایا۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام زفر بن ہذیلؒ، جابر بن زیدؒ، ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک نیز حضرت امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق مذکورہ امور ثلاثہ یعنی رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے۔ لہٰذا اگر ترتیب بدل دیگا تو ترک واجب کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا۔ اور اس مسئلہ میں حضرت امام مالکؒ کے اقوال مختلف ہیں۔ بعض میں وجوب دم کا ذکر ہے اور بعض میں وجوب فدیہ کا۔ اور بعض میں عدم وجوب کا ذکر ہے۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں۔ جن میں اس کا ذکر ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر ایک شخص

www.besturdubooks.net

نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی غلطی کا اظہار کیا کہ انہوں نے حلق سے قبل طواف زیارت کرلیا تھا تو حضور ؐ نے فرمایا احلق ولاحرج، حلق کرلو اس میں کوئی حرج نہیں۔ دوسرے نے کہا کہ میں نے جمرۂ عقبہ کی رمی سے قبل قربانی کرلی تو آپؐ نے فرمایا کہ اِرْمِ وَلاحَرَج رمی کرلو اس میں کوئی مضائقہ نہیں تیسرے نے کہا کہ میں نے قربانی سے قبل حلق کرلیا، آپؐ نے کہا کوئی مضائقہ نہیں۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے چار صحابۂ کرامؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت علیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ 〃 عبداللہ بن عباسؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ 〃 جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ 〃 اسامہ بن شریکؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

جواب ص ۳۲۲ س ۱۸ فھذا ایضًا مثل ماقبلہ وقد یحتمل ایضًا ان یکون قولہ لاحرج ھو علی الاثم ای لاحرج علیکم فیما فعلتموہ من ھذا لانکم فعلتموہ علی الجھل منکم بہ لاعلی التعمد بخلاف السنۃ فلا جناح علیکم فی ذلک الخ سے تقریبًا اٹھائیس ۲۸ سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فصل اوّل کی روایات کو گہری نظر سے دیکھنے سے معلوم ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک روایت میں دو احتمال ہیں۔ (۱) لاحرج سے مراد یہ ہے کہ گناہ بھی نہیں اور جرمانہ بھی نہیں۔ (۲) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اپنے اپنے واقعہ پیش کرنے والوں میں سے ہر ایک کا عمل عدم واقفیت اور نسیان پر موقوف ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب میں لاحرج کے معنی لا اثم کے ہیں کہ ناواقفیت اور نسیان میں ایسا کرنے سے کوئی گناہ نہیں ہے۔ لیکن انتفاء اثم انتفاء کفارہ کو مستلزم نہیں ہے، جیسا کہ اگر بحالت احرام سر میں جوں پڑ جائے

www.besturdubooks.net

تو سر منڈانے کی اجازت ہے۔ مگر ساتھ ساتھ کفارہ بھی واجب ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مسئلہ قتل میں قتل خطار میں گناہ تو نہیں ہوتا مگر کفارہ اپنی جگہ واجب ہوتا ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی ناواقفیت کی وجہ سے ترتیب بدلنے سے گناہ تو نہ ہوگا مگر کفارہ بھی معاف نہ ہوگا، بلکہ کفارہ اپنی جگہ لازم رہے گا۔ اور ثبوت نسیان اور ثبوت ناواقفیت کے لئے حضرت مصنفؒ نے پانچ صحابہ کی روایات کو چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت علیؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۳ حضرت جابرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۴ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ۵ حضرت اسامہ بن شریکؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات میں صاف الفاظ میں سائل نے اپنے نسیان اور ناواقفیت کا اظہار کیا ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں لا حرج کے ساتھ ساتھ الا من اقترض من اخیہ شیأ مظلوماً کے الفاظ بھی ذکر فرمائے ہیں۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سائل سے گناہ کی نفی فرمائی ہے۔ اور غبن اور خیانت کے ارادہ سے قرض لینے والے پر گناہ کا ثبوت فرمایا ہے۔ اور سائلین میں اکثر اعرابی اور دیہاتی تھے جو مناسک حج سے ناواقف تھے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو احکام سیکھنے کی ترغیب بھی دی ہے۔ اب ان تمام وجوہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ نے صرف گناہ اور اثم کی نفی فرمائی ہے۔ کفارہ کی نفی نہیں فرمائی۔ اور دوسرے نصوص سے کفارہ کا ثبوت ہے۔ اس لئے ان روایات سے کفارہ کی نفی ثابت نہ ہوگی۔

فریق ثانی کی دلیل ص۲۲۴ س۲۲ ثم قد جاء عن ابن عباسؓ ما یدل

علیٰ ھٰذا المعنی ایضاً الخ سے تقریباً سات سطروں میں فریق ثانی کی دلیل کو پیش کیا جارہا ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی صریح روایت ہے کہ جو شخص امورِ حج میں تقدیم وتاخیر کرے وہ اس کی تلافی میں ایک قربانی کردے۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور دونوں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہیں۔ حالانکہ خود حضرت ابن عباسؓ فصل اوّل کی روایات کے راوی ہیں۔ اب دونوں قسم کی روایات میں تطبیق کی یہی شکل ہو سکتی ہے کہ فصلِ اوّل کی روایات صرف انتفاءِ اثم پر محمول ہیں۔ کفارہ سے خاموش ہیں۔ اور فصلِ ثانی کی روایات ثبوت کفارہ میں ناطق ہیں۔ لہٰذا فصلِ اوّل کی روایات مسئلہ کفارہ سے متعلق نہیں ہیں۔ اور فصلِ ثانی کی روایت مسئلہ کفارہ سے متعلق ہیں۔ اس لئے روایات میں تعارض باقی نہیں اور کفارہ اپنی جگہ لازم ہوگا۔

وامرھم فی المستأنف ان یتعلموا مناسکھم یعنی ان کو آئندہ مناسک حج سیکھنے میں لگ جانے کا حکم فرمایا ہے۔

(۳) قارن کا ذبح پر حلق کو مقدّم کرنا

ماقبل میں عمومی اور کلی حکم بیان کیا گیا تھا اور یہاں پر صرف اس جزئیہ پر بحث کی جارہی ہے کہ قارن نے اگر قربانی پر حلق کو مقدم کردیا ہے تو کیا حکم ہے؟ اس کی تفصیل یوں ہے کہ اگر مفرد بالحج نے ذبح پر حلق کو مقدم کردیا ہے کہ حلق کے بعد ذبح کیا ہے تو کسی کے نزدیک جرمانہ واجب نہیں ہے۔ اس لئے کہ مفرد بالحج پر قربانی واجب نہیں ہوتی۔ لہٰذا وہ جو قربانی کررہا ہے وہ صرف مستحب اور مندوب ہے۔ تو اس کو حلق پر مقدم کرنا بھی صرف مستحب اور افضل ہی ہو سکتا ہے۔ اور ترک ندب موجبِ دم نہیں ہوتا۔

www.besturdubooks.net

اور اگر متمتع ہے تو اس پر قربانی واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا اس پر قربانی کو حلق پر مقدم کرنا بھی واجب ہے۔ اور اگر قربانی پر حلق کو مقدم کردے گا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام زفرؒ، جابر بن زیدؒ، ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے نزدیک جرمانہ میں ایک دم واجب ہوگا۔ لہٰذا کل دو دم واجب ہوں گے۔ (۱) دم تمتع۔ (۲) دمِ جرمانہ۔

اور حضرات ائمہ ثلاثہ، صاحبین اور جمہور کے نزدیک کوئی جرمانہ واجب نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک ترتیب واجب نہیں۔ اور اگر قارن ہے تو اس پر دمِ قران واجب ہوتا ہے۔ اور قربانی پر حلق کو مقدم کرنا بھی واجب ہے۔ لہٰذا اگر قارن قربانی پر حلق کو مقدم کردیتا ہے تو کیا حکم ہے؟ تو اس سلسلہ میں حضرت امام طحاویؒ نے تین مذاہب نقل کئے ہیں۔ اور علامہ بدرالدین عینیؒ نے نخب الافکار ص۹ ج۲ میں تینوں مذاہب کی وضاحت بھی فرمائی ہے۔

مذہب ۱ حضرات ائمہ ثلاثہ امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ اور جمہور کے نزدیک اگر قارن نے حلق کو ذبح پر مقدم کردیا ہے تو کوئی جرمانہ لازم نہیں ہے۔ انہیں کی طرف امام طحاویؒ نے وقال ابویوسف ومحمد لاشیٔ علیہ الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام زفرؒ کے نزدیک قارن پر دو جرمانے واجب ہونگے۔ لہٰذا کل تین دم لازم ہوں گے۔ ایک دم قران اور دو دم جرمانہ۔ حضرت مصنفؒ نے وقال زفر علیہ دمان الخ سے اس طرف اشارہ فرمایا ہے۔

مذہب ۳ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قارن پر ایک دمِ جرمانہ لازم ہوگا۔ لہٰذا کل دو دم واجب ہوں گے۔ (۱) دمِ قران (۲) دمِ جرمانہ۔ اور حضرت مصنفؒ نے فقال ابوحنیفہؒ علیہ دم الخ سے اس طرف اشارہ فرمایا ہے۔

دلائل اب ہم تینوں فریق کے لئے دلائل اس طرح قائم کریں گے کہ

www.besturdubooks.net

اولاً مذہب ۱ اور آخری دونوں مذاہب کے درمیان وجوبِ دم اور عدمِ وجوبِ دم کے متعلق دلائل فراہم کرنے کے لئے مذہب ۱ کو فریق اوّل اور مذہب ۲ اور ۳ کو فریق ثانی قرار دیں گے۔ اور ان پر تبصرہ کرنے کے بعد پھر مذہب ۲ اور ۳ یعنی حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے درمیان دلائل قائم کرنے کے لئے الگ سے بحث کریں گے۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل ماقبل میں فصلِ اوّل کے تحت حضرت علیؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت اسامہ بن شریکؓ کی روایات ہیں۔ اور ماقبل میں ان پر تردید بھی ہوگئی تھی۔ اسی کی طرف حضرت مصنفؒ نے واحتجّوا فی ذلك بقول رسول الله صلی الله علیه وسلم للذین سألوه عن ذلك علی ما قد روینا فی الآثار المتقدمة وبجوابه لهم ان لاحرج علیهم فی ذلك کی عبارت سے اشارہ فرمایا ہے۔

فریق ثانی کی طرف سے جواب

ص۴۲۵ س۹ وکان من الحجة علیهما فی ذلك لابی حنیفةؒ وزفرؒ ما ذکرنا من شرح معانی هذه الآثار الخ اس عبارت سے مصنفؒ نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ ماقبل میں تفصیل جواب اور پھر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے وجوبِ دم ثابت کیا گیا ہے وہ ان کی دلیل کے جواب کے لئے کافی ہے۔ لہٰذا یہاں مزید تفصیل کی ضرورت نہیں۔

فریق ثانی کی دلیل ص۴۲۵ س۷ وحجة اُخری وهی ان السائل لرسول الله صلی الله علیه وسلم لم یعلم هل کان قارنًا او مفردًا او متمتعًا الخ سے تقریبًا ساڑھے دس سطروں میں فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل کی روایات جن میں سائل نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کیا ہے۔ انکے

www.besturdubooks.net

بارے میں یہ واضح نہیں ہے کہ وہ قارن تھے یا مفرد بالحج یا متمتع ؟ لیکن اگر مفرد بالحج ہیں تو حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ بھی اس کے قائل ہیں کہ تقدیم حلق کی وجہ سے کوئی جرمانہ لازم نہیں ہے۔ اس لئے کہ مفرد بالحج پر کوئی دم لازم نہیں ہوتا ہے، وہ جو قربانی کرے گا وہ نفلی ہوگی۔ اس لئے اس پر قربانی کو مقدم کرنا صرف مستحب اور افضل ہے۔ لہٰذا اگر قربانی پر حلق کو مقدم کرے گا تو اس پر کوئی جرمانہ واجب نہ ہوگا۔ اور اگر حلق کو مقدم کرنے والا سائل قارن یا متمتع تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب میں لاحرج فرمانا صرف انتفاء اثم پر محمول ہوگا۔ اور جرمانہ لازم ہے یا نہیں ؟ اس کا ذکر فصل اول کی روایات میں نہیں ہے۔ اور اس کا ذکر فصل ثانی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں موجود ہے۔ کہ جو تقدیم و تاخیر کرے گا وہ ایک قربانی ادا کرے۔ اس لئے کہ قارن اور متمتع پر قربانی واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا ان کی قربانی اور حلق میں ترتیب بھی واجب ہوگی۔ اور ترک واجب کی وجہ سے دم واجب ہوا کرتا ہے۔

فادرنا ان ننظر فی الاشیاء الخ سے نظر قائم کرکے دیکھتے ہیں کہ وہ تمام امور جن کے ذریعہ سے حاجی اپنا احرام کھول کر حلال ہو جاتا ہے ان کا ہم نے جائزہ لیکر دیکھا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ، الآیۃ یعنی محصر بالحج ہدی کے جانور حدود حرم پہونچکر ذبح ہونے سے قبل حلق نہیں کرے گا۔ اور اگر حدود حرم اور مقام ذبح میں پہونچنے سے قبل حلق کرے گا تو ایک دم جرمانہ میں ادا کرنا واجب ہوگا۔ اور یہ مسئلہ اجماعی ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ تو اسی طرح قارن کا بھی حکم ہوگا۔ کہ وہ بھی اگر حلق کو ذبح پر مقدم کرے گا تو اس پر دم جرمانہ واجب ہوگا۔ اس لئے کہ حلق اسباب احلال میں سے ہے۔ اور قربانی حلال ہونے سے پہلے کرنا لازم ہوتا ہے۔ تو جس طرح محصر بالحج کا قربانی سے

www.besturdubooks.net

قبل حلق کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح قارن ومتمتع کے لئے بھی قربانی سے قبل حلق کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور جس طرح محصر کے حلق کو مقدم کرنے پر دم جرمانہ لازم ہوتا ہے اسی طرح قارن ومتمتع کے حلق کو مقدم کرنے پر بھی دم جرمانہ واجب ہوجائیگا لہٰذا امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کا دعویٰ ثابت ہوگا۔ اور صاحبین اور جمہور کا دعویٰ باطل ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے قول کے درمیان تقابلی نظر

بیانِ مذاہب کے تحت یہ بات ثابت کی گئی تھی کہ اگر قارن نے قربانی پر حلق کو مقدم کردیا ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جرمانہ میں ایک دم واجب ہے۔ اور حضرت امام زفرؒ کے نزدیک جرمانہ میں دو دم واجب ہیں تو آخر کون سا قول راجح اور معتبر ہے۔؟ اس کے ثبوت کے لئے حضرت مصنفؒ نظر قائم فرمارہے ہیں۔ اور تقابلی انداز سے الگ الگ دو نظر قائم کرکے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں۔

نظر امام زفرؒ ص۴۲۵ س۱۷ فنظرنا فی ذلک فاذا ھٰذا القارن قد حلق رأسہٗ فی وقتٍ الحلقُ علیہ حرام الخ سے تقریباً چھ سطروں میں امام زفرؒ کی نظر قائم فرمارہے ہیں۔ نظر کا حاصل یہ ہے کہ جب قارن ایسے وقت میں حلق کرے گا جس میں حلق اس پر حرام ہوتا ہے تو ارتکاب حرمت کی وجہ سے اس پر جرمانہ لازم ہوتا ہے۔ لیکن جب وہ حرام کا ارتکاب کررہا تھا اسوقت وہ دو حرمت کے دائرہ میں داخل تھا (۱) حرمتِ حج (۲) حرمتِ عمرہ۔ لہٰذا تنہا حج کرنے والے یا تنہا عمرہ کرنے والے پر جس جرم کی وجہ سے ایک دم واجب ہوتا ہے اس میں قارن پر دو حرمتوں کی وجہ سے دو دم واجب ہوں گے۔ اب غور طلب امر یہ ہے کہ قبل الوقت حلق کرنے سے دو دم لازم ہوں گے یا ایک دم۔؟

www.besturdubooks.net

اس میں غور کر کے دیکھا گیا تو حرمتِ حج اور حرمتِ عمرہ دونوں کی وجہ سے دو دم واجب ہوں گے۔ حضرت امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ امر جس کی وجہ سے مفرد بالحج یا معتمر پر ایک دم واجب ہوتا ہے۔ جیسا کہ جماع اور اس جیسے امور کہ اس کے ارتکاب کی وجہ سے قارن پر دو دم لازم ہوں گے۔ کیونکہ مفرد بالحج اور معتمر نے ایک حرمت کی مخالفت کی ہے۔ اور قارن نے ایک ساتھ دو حرمتوں کی مخالفت کی ہے۔ اور قارن کا قبل الذبح حلق کر لینا نہ صرف حرمتِ عمرہ کی وجہ سے حرام ہے۔ اور نہ ہی صرف حرمتِ حج کی وجہ سے بلکہ حج اور عمرہ دونوں کے سبب۔ اور دونوں کو ایک ساتھ جمع کرنے کی حرمت کی وجہ سے ہے۔ اس لئے دو دم لازم ہونے چاہئیں۔

نظر امام ابو حنیفہؒ "فاردنا ان ننظر فی حکم ما یجب بالجمع ھل ھو شیئان او شیٔ واحد" الخ سے باب کے اخیر تک کی عبارت ہے۔ اب یہاں سے امام ابو حنیفہؒ کی نظر قائم فرماتے ہیں۔ کہ جمع بین العمرہ والحج شیٔ واحد ہے یا الگ الگ دو شیٔ ہیں۔ تو ہم نے غور کر کے دیکھا کہ اگر کوئی تنہا حج کا احرام یا تنہا عمرہ کا احرام باندھ لیتا ہے تو اس پر کوئی قربانی واجب نہیں ہوتی۔ اور اگر دونوں کو جمع کر لیتا ہے تو سببِ جمع کی وجہ سے ایک قربانی واجب ہو جاتی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ جمع بین العمرہ والحج سببِ واحد ہے۔ اور اس سبب جمع کی وجہ سے ایک دم شکر قارن پر واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح قبل الذبح حلق کرنے میں بھی حرمتِ جمع کے سبب سے ایک ہی دم واجب ہوگا۔ اس لئے کہ حلق کو ذبح پر مقدم کرنے کی وجہ سے مفرد بالحج یا معتمر پر بالاتفاق کوئی جرمانہ واجب نہیں ہوتا۔ اور قارن پر دو جرمانے وہاں لازم ہوتے ہیں جہاں مفرد یا معتمر پر ایک جرمانہ لازم ہوتا ہے۔ اور یہاں ان پر کوئی جرمانہ نہیں ہے۔ تو قارن پر دو جرمانے کہاں سے لازم ہوں گے۔ اس لئے حرمتِ

www.besturdubooks.net

جمع کے سبب سے صرف ایک ہی جُرمانہ لازم ہوگا۔ اور حضرت مصنفؒ نے فیکون اصل ما یجب علی القارن الخ سے چار سطروں کی عبارت میں یہ اصول بیان فرمایا ہے کہ ہر وہ حُرمت جس کی مخالفت کی وجہ سے مفرد یا معتمر پر ایک دم واجب ہوتا ہے اس کو خراب کرنے اور اس کی مخالفت کی وجہ سے قارن پر دُو مختلف حرمتوں کی وجہ سے دُو کفّارے واجب ہوں گے۔ اور ہر وہ حُرمت جس کو تنہا حج یا تنہا عمرہ حرام نہیں کرتا ہے۔ اور اس کی مخالفت کی وجہ سے مفرد یا معتمر پر کوئی جرمانہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ مگر جمع بین الحج و العمرہ اس کو حرام کر رہی ہے۔ تو اس کی مخالفت کی وجہ سے جمع بین الحج والعمرہ کرنے والے قارن پر صرف ایک جُرمانہ اور ایک دم لازم ہوتا ہے۔ اسلئے کہ سبب جمع سبب واحد ہے۔ اس لئے جرمانہ بھی واحد ہی ہونا چاہیئے۔ اور حلق کو ذبح پر مقدم کرنے میں مفرد بالحج پر کوئی جُرمانہ عائد نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا اس میں قارن پر صرف ایک جُرمانہ لازم ہو سکتا ہے۔
اسی کو حضرت امام طحاویؒ نے راجح اور مفتیٰ بہ قرار دیا ہے۔

واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم
شبیر احمد عفا اللہ عنہ
دار الافتاء
جامعہ قاسمیہ شاہی مسجد مراد آباد۔
(یو۔ پی)
۶ صفر ۱۴۱۵ھ

www.besturdubooks.net

بَابُ الْمَكِّيِّ يُرِيدُ الْعُمْرَةَ مِنْ أَيْنَ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُحْرِمَ بِهَا

اس باب کے تحت ایک مختصر سا مسئلہ بیان کیا جارہا ہے۔ کہ اہلِ مکہ اور وہ لوگ جو اہل مکہ کے حکم میں ہیں۔ ان پر عمرہ کے احرام کے لئے حل میں جانا بالاتفاق واجب ہے۔ لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ حل میں سے مقام تنعیم میں جاکر احرام باندھنا لازم ہے، یا حل کے کسی بھی مقام سے احرام باندھنا جائز ہے۔؟ تو اس سلسلہ میں نخب الافکار قلمی ص۹۹/۲ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ امام عمرو بن دینارؒ اور فقہاء کی ایک مختصر جماعت کے نزدیک مکی پر عمرہ کا احرام مقامِ تنعیم میں جاکر باندھنا لازم ہے۔ حل کے کسی اور مقام میں جاکر احرام باندھنا مکروہ اور ممنوع ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قومٌ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن ابراہیمؒ، اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک مقامِ تنعیم کی کوئی خصوصیت نہیں ہے۔ بلکہ حدودِ حرم سے باہر حدودِ حل میں سے کہیں سے بھی اہلِ مکہ کے لئے عمرہ کا احرام باندھنا بلا کراہت جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبدالرحمٰن ابن ابی بکر صدیقؓ کی روایت ہے۔ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یہ حکم فرمایا کہ حضرت عائشہؓ کو عمرہ کا احرام باندھنے کے لئے مقامِ تنعیم لیجائیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ اہلِ مکہ کے لئے مقامِ تنعیم کے علاوہ اور کوئی میقات نہیں ہے۔ لہٰذا وہاں سے تجاوز کرنا اس طرح ناجائز ہوگا جس طرح آفاقی کے لئے بلا احرام اپنے میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔

www.besturdubooks.net

اور حضرت مصنفؒ نے حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کی روایت کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور دوسری سند کے متن میں اذا ھبطت بھا من الاکمۃ کے الفاظ آئے ہیں۔ یہ اِکام اور اَکمَۃ کی جمع ہے۔ اس کے معنی ٹیلہ کے ہیں یعنی مقامِ تنعیم میں جاکر جب ٹیلوں اور پہاڑیوں سے نیچے اُتار دو تو ان کو احرام باندھنے کے لئے کہہ دینا۔ عمرۃ متقبلۃ بمعنی مقبول عمرہ۔

فریق ثانی کی دلیل

ص۲۴۶ س۱۱ وکان من الحجۃ لھم فی ذلک الخ سے باب کے اخیر تک فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فصلِ اوّل کی روایت میں دو احتمال ہیں (۱) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو مقامِ تنعیم لیجانے کا اس لئے حکم فرمایا تھا کہ وہ حدودِ حل میں سے مکۃ المکرمہ سے زیادہ قریب ہے اس لئے نہیں ہے کہ حدودِ حل میں سے دوسرے مقامات اس کی طرح ہیں۔ (۲) مقامِ تنعیم کا اس لئے حکم فرمایا تھا کہ اہلِ مکہ کے لئے صرف وہی میقات ہے۔ اس کے علاوہ کسی اور مقام سے عمرہ کا احرام اہلِ مکہ کے لئے جائز نہیں ہے۔ لہٰذا ان دونوں احتمالوں میں سے ایک کو ترجیح دینے کے لئے دوسری دلیل شرعی کی ضرورت ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن ابی ملیکہؓ کے طریق سے حضرت عائشہؓ کی روایت مروی ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ جب ہم لوگ مدینۃ المنورہ سے حجۃ الوداع کے لئے روانہ ہوگئے اور مکۃ المکرمہ سے قریب بمقام سرف پہونچ گئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے اور مجھے روتے ہوئے دیکھا۔ آپ نے معلوم کیا کہ کیا بات ہے؟ میں نے کہا کہ مجھے حیض کا عارضہ پیش آگیا تو آپؐ نے فرمایا۔ حاجیوں کی طرح ارکانِ حج ادا کر لینا۔ اور جب منیٰ، عرفہ، مزدلفہ کے امور مکمل کر کے دوبارہ منیٰ آکر ایامِ منیٰ میں جمرات کی رمی کے بعد مکۃ المکرمہ کے لئے روانہ ہوگئے تو وادیٔ محصب میں میری وجہ سے قیام فرمایا اور حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کو

www.besturdubooks.net

حکم کیا کہ وہ مجھ کو حدودِ حرم سے باہر لیجائیں، تاکہ میں وہاں سے عمرہ کا احرام باندھ لوں۔ اور خدا کی قسم اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ مقامِ جعرانہ کا نام لیا اور نہ ہی مقامِ تنعیم کا۔ اور مقامِ تنعیم چونکہ ہماری قیام گاہ سے قریب ہے اس لئے عبدالرحمٰنؓ مجھ کو وہاں لے گئے تھے۔ اب حضرت عائشہؓ کی اس روایت پر غور کیا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حدودِ حل کا ارادہ فرمایا تھا، کسی مخصوص اور متعین مقام کا ارادہ نہیں فرمایا تھا۔ تو معلوم ہوا کہ اہلِ مکّہ کے لئے احرام عمرہ کا میقات حدودِ حل ہے۔ اس میں مقامِ تنعیم اور اس کے علاوہ دیگر مقامات سب برابر ہیں یہی ہمارے علماء ثلاثہؒ کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

بَابُ الْهَدْیِ یُصَدُّ عَنِ الْحَرَمِ هَلْ یَنْبَغِیْ اَنْ یُّذْبَحَ فِیْ غَیْرِ الْحَرَمِ اَمْ لَا؟

اس باب کے تحت یہ مسئلہ زیرِ غور ہے کہ اگر راستہ میں رُکاوٹ پیش آجائے جس کی وجہ سے حرم شریف تک رسائی نہ ہو سکے اور وہاں سے واپس ہونا پڑے تو ھدی کا جانور جو ساتھ لایا جا رہا ہے اس کو کہاں ذبح کیا جائے۔ مقامِ احصار میں ذبح کر دینا جائز ہے یا حدودِ حرم میں لیجا کر ذبح کرنا لازم ہے۔ تو ہم نے تمام قربانیوں کا جائزہ لیکر دیکھا تو دم کل پانچ قسم کے ہوتے ہیں (۱) وہ دم جو کسی مقام اور زمان کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ جیسے دمِ نذر، حضرات طرفین کے نزدیک یہ کسی مکان و زمان کے ساتھ خاص نہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکان کے ساتھ خاص ہے۔

(۲) وہ دم جو مکان کے ساتھ تو خاص نہیں مگر زمان کے ساتھ خاص ہے۔ جیسے دمِ اضحیہ (۳) وہ دم جو مکان و زمان دونوں کے ساتھ خاص ہے۔

www.besturdubooks.net

جیسے دمِ تمتع، دمِ قران، دمِ تطوع (۴) وہ دم جو مکان کے ساتھ خاص ہے، زمان کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ جیسے دمِ جنایات۔ (حاشیہ شرح نقایہ ج۱ ص۲۱۲) لہٰذا عند الامام الاعظم (۵) وہ دم جس میں اختلاف ہے جیسے دمِ احصار، اسی کی وضاحت کے لئے حضرت مصنفؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں نخب الافکار ص۴۰۲ ج۱ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، ابن شہاب زہریؒ، مجاہد بن جبرؒ وغیرہ کے نزدیک حُدودِ حرم میں لاکر ذبح کرنا لازم نہیں ہے۔ بلکہ حُدودِ حرم سے باہر ذبح کردینا جائز ہے۔ اور ان میں یہ فرق ہے کہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اگر حرم تک رسائی آسانی سے ہو سکے تو حرم پہنچانا لازم ہے۔ اور آسانی سے حُدودِ حرم میں لیجانا مشکل ہو تو کہیں بھی ذبح کرنا جائز ہے۔ مقامِ احصار میں لازم نہیں ہے۔ اور دیگر حضرات کے نزدیک حُدودِ حرم تک پہنچانا لازم نہیں ہے۔ اور نہ ہی جہاں کہیں چاہے ذبح کرسکتا ہے۔ بلکہ مقامِ احصار میں ذبح کرنا لازم ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قومٌ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، عطاء ابن ابی رباحؒ، حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ، محمد بن اسحاق وغیرہ کے نزدیک حدودِ حرم سے باہر ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ حُدودِ حرم میں لیجاکر ذبح کرنا واجب ہوگا۔ یہ ایسا ہے جیسے صوم کفّارہ کیلئے درپے ساٹھ روزے رکھنے کا حکم ہے۔ اس میں عذر کی وجہ سے تتابع ساقط نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ بھی ضرورت کی وجہ سے حُدودِ حرم سے باہر جائز نہ ہوگا۔

نیز حضرات صاحبین کے نزدیک محصر بالحج کی قربانی میں زمان و مکان دونوں شرط ہیں۔ یعنی حُدودِ حرم میں یوم النحر یا اس کے بعد ذبح کرنا لازم ہے۔ یوم النحر سے قبل جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ

کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت ام کرز کعبیہ خزاعیہ کی روایت ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ حُدیبیہ میں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ھدی کے جانوروں کو ذبح فرمایا تو ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گوشت کی درخواست کی تھی۔ اس روایت سے واضح ہوا کہ محصر ھدی کے جانور کو مقامِ احصار میں ذبح کر سکتا ہے۔ حُدودِ حرم میں بھیجنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ص ۴۲۲ س ۱۷ وکان من حجتہم فی ذلک قول اللہ عزّ وجلّ ھدیًا بالغ الکعبۃ الخ سے چار سطروں میں فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم میں ھدی اس کو قرار دیا ہے جو کعبۃ اللہ کے علاقہ یعنی حدودِ حرم میں پہنچ گیا ہے۔ لہٰذا حُدودِ حرم سے باہر ذبح کرنا جائز نہ ہوگا۔ یہ ایسا ہے کہ جیسے کفارۂ ظہار اور کفارۂ قتل میں پے در پے دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم ہے۔ اور بغیر تسلسل روزہ جائز اور مشروع نہیں ہے۔ اگرچہ کفارہ ایسے شخص پر واجب ہو جو تتابع کی طاقت نہیں رکھتا ہو۔ اور عذر و ضرورت کی وجہ سے متفرق روزے رکھنا مباح نہیں ہے۔ تو ایسا ہی ھدی کا مسئلہ ہے کہ احصار اور رُکاوٹ کی ضرورت اور عذر کی وجہ سے حُدودِ حرم سے باہر ذبح کرنا جائز نہ ہوگا۔ بلکہ حُدودِ حرم ہی میں بھیجنا لازم ہوگا۔

فریق اوّل کی دلیل کا جواب ص ۴۲۲ س ۲۰ وکان من الحجۃ لہم علی اھل المقالۃ الاُولیٰ فی نحر النبی صلی اللہ علیہ وسلم لذلک الھدی الخ سے تقریبًا چودہ سطروں میں فریق اوّل کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔ اور جواب دو طرح سے دیا جارہا ہے۔

www.besturdubooks.net

(۱) ان قوماً قد زَعَمُوا الخ سے جواب کا پہلا طریقہ پیش کیا جا رہا ہے۔ کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں ھدی کے جانوروں کو ذبح کرکے قدید کے لوگوں میں صدقہ کر دیا تھا یہ مسلّم نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کے خلاف حضرت ناجیہ بن جندب اسلمی کی روایت موجود ہے۔ کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ تمام جانور ان کے حوالہ کر دیئے جائیں تاکہ وہ حُدودِ حرم میں لیجاکر ذبح کر دیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم کیسے لیجاؤ گے۔ تو انہوں نے کہا کہ فلاں وادی سے لیجاؤنگا۔ جہاں دشمن قابو یافتہ نہیں ہو سکتے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جانوروں کو انہیں کے حوالہ کر دیا۔ اور انہوں نے حُدودِ حرم میں لیجاکر ذبح کر دیا۔

لہٰذا تمہارا یہ کہنا درست نہ ہو گا کہ حُدیبیہ کے موقع پر حُدودِ حرم سے باہر ھدی کے جانوروں کو ذبح کیا گیا تھا۔

(۲) وقال آخرون کان النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم بالحدیبیۃ وھو یقدر علی دخول الحَرَم الخ سے جواب کا دوسرا طریقہ پیش کیا جا رہا ہے۔ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام حُدیبیہ میں حُدودِ حرم سے دُور نہ تھا۔ بلکہ اتنا قریب تھا کہ رہائشی خیمہ تو حُدودِ حرم سے باہر تھا مگر نماز کیلئے جو جماعت خانہ بنایا گیا تھا وہ حُدودِ حرم میں تھا، جیسا کہ حضرت عروہ ابن زبیرؓ کے طریق سے حضرت مسور بن مخرمہ کی روایت سے واضح ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں کان الحدیبیۃ خباؤہٗ فی الحل ومُصلاہ فی الحَرَم۔ تو معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بیت اللہ سے تو روکا گیا تھا مگر حُدودِ حرم سے نہیں روکا گیا۔ اس لئے حدیثِ حُدیبیہ سے تمہارا استدلال درست نہ ہو گا۔

اب یہ جو شبہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حُدودِ حرم سے دُور قیام نہیں رہا ہے تو حضرت ناجیہ بن جندب اسلمی کے ہاتھ حُدودِ حرم میں جانور بھیجنے کی کیا

www.besturdubooks.net

ضرورت تھی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ دمِ احصار کا گوشت خود صاحبِ ہدی اور غنی کے لئے حلال نہیں ہے بلکہ صرف فقیروں کے لئے حلال ہے، تو حضرت ناجیہ بن جندبؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے قریب کی آبادی میں کچھ جانوروں کو لیجاکر ذبح کیا تھا تاکہ گوشت وہاں کے فقراء کے کام آجائے۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر از خود حرم تک بآسانی رسائی کرسکتا ہے تو حدودِ حرم سے باہر کسی کے نزدیک ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ اور جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام حدودِ حرم سے متصل رہا ہے تو حدودِ حرم سے باہر ذبح کرنا محال ہوگا۔ اور زیرِ بحث مسئلہ ان لوگوں کے بارے میں ہے جن کو حدودِ حرم سے باہر ایسی جگہ احصار اور رکاوٹ پیش آئی ہے جہاں سے حدودِ حرم تک بآسانی رسائی نہیں ہوسکتی ہے۔ اس لئے حدیثِ حدیبیہ تمہارے دعویٰ کے ثبوت کے لئے کافی نہیں ہے۔ بلکہ اس سے فریقِ ثانی کے دعویٰ کا ثبوت ہوتا ہے۔ کہ غیر حرم میں ذبح جائز نہیں ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا مسلک ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

اشکال ص۲۷۴ س۱۶ وقد احتج قومٌ فی تجویز نحر الھدی فی غیر الحرم بما حدثنا علی بن شیبۃ قال ثنا ابو نعیم الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں فریقِ اوّل کی طرف سے اشکال پیش کیا جارہا ہے۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو اسماء فرماتے ہیں کہ وہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے ساتھ مدینۃ المنورہ سے مکۃ المکرمہ کے لئے روانہ ہوئے تو مدینہ سے دو منزل کے فاصلہ پر مقام سُقیا پہونچکر حضرت حسن بن علیؓ کو سرسام یعنی دورانِ سر اور غشی کا عارضہ پیش آیا اور انھوں نے اپنے سر کی طرف اشارہ فرمایا تو حضرت علیؓ نے ان کی طرف سے ایک اونٹ ذبح فرماکر ان کے سر کا حلق فرمایا۔

www.besturdubooks.net

اور سنن بیہقی میں واقعہ اس طرح ہے کہ حضرت ابو اسماءؒ حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں اور حضرت عبداللہ بن جعفرؓ حضرت عثمانؓ کے ساتھ حج کے سفر کے لئے روانہ ہوگئے۔ اور اس قافلہ میں حضرت حسینؓ بھی موجود تھے۔
مقام عرج پہونچکر حضرت حسینؓ کو دوران سر اور غشی کا عارضہ پیش آیا۔ اور حضرت عثمانؓ کا قافلہ ان کو اٹھا کر مقام سقیاء تک لایا مگر وہاں پہونچکر مرض میں شدت آگئی، تو حضرت عثمانؓ ان کو وہاں چھوڑ کر روانہ ہوگئے۔ اور حضرت عبداللہ بن جعفرؓ ان کے ساتھ رک گئے۔ پھر حضرت عبداللہ بن جعفرؓ نے حضرت علیؓ اور اپنی والدہ حضرت اسماء بنت عمیسؓ کے پاس مدینہ اطلاع فرمائی وہ لوگ تشریف لے آئے حضرت علیؓ نے ایک اونٹ ذبح فرما کر حضرت حسینؓ کا سر منڈا دیا۔
بہرحال اس واقعہ سے واضح ہوتا ہے کہ غیر حرم میں ھدی کے جانور کو ذبح کرکے حلال ہوجانا جائز ہے۔
اور مقام سقیاء کو سقیا اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہاں پر پانی کے کنویں، تالاب، چشمے بہت ہیں۔ مسافروں نے اس کو پیاؤ بنا لیا تھا۔

جواب

ص ۱۱ فکان من الحجۃ علیہم فی ذلک انہم لا یبیحون لمن کان غیر ممنوع من الحرم ان یذبح فی غیر الحرم الخ سے باب کے اخیر تک مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ تم خود بھی اس بات کے قائل ہو کہ حدود حرم تک پہونچنا ممکن نہ ہو تب حدود حرم سے باہر ذبح کیا جاسکتا ہے، اور اگر حدود حرم تک رسائی ممکن ہو تو تمہارے نزدیک بھی حدود حرم سے باہر ذبح جائز نہیں ہے۔

اور یہاں حدودِ حرم تک رسائی میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ لہٰذا اس سے استدلال کرنا "توجیہ القول بما لایرضیٰ بہ القائل" کے مرادف ہوگا۔ کہ خود قائل جس سے مطمئن نہیں ہے اس سے قائل کا استدلال کیسے درست ہوگا۔؟

اور حضرت علیؓ نے جو جانور ذبح فرمایا ہے وہ غریبوں پر صدقہ کی نیت سے ذبح فرمایا تھا۔ اس لئے نہیں ہے کہ اس سے احرام کھولدیا جائے۔

اور سر کا جو حلق فرمایا ہے وہ دردِ سر اور غشی کے عارضہ کی وجہ سے ہے۔ اور یہ سب کے نزدیک جائز ہے۔ جیسا کہ سر میں جوں پڑجانے کی وجہ سے سر منڈانے کی اجازت ہوتی ہے، مگر اس کے ساتھ ایک دم دینا بھی لازم ہوتا ہے۔

اور حضرت علیؓ کے اونٹ ذبح کرنے کو اگر کوئی ھدی پر محمول کریگا تو دوسرے کو بھی غیر ھدی پر محمول کرنے کا حق ہوگا۔ اس لئے استدلال درست نہ ہوگا۔

---

www.besturdubooks.net

باب المتمتع الذی لایجد هدیا ولایصوم العشر

یہاں پر یہ مسئلہ ہے کہ متمتع اور قارن کے بارے میں نص قرآنی سے یہ حکم ثابت ہے کہ اگر ہدی میسر ہو تو یوم النحر میں رمی جمرۂ عقبہ کے بعد ایک شکرانہ قربانی ادا کریں اور اگر قربانی کا جانور میسر نہ ہو تو یوم النحر سے قبل عشرہ ذی الحجہ میں تین روزے رکھ لیں اور جب وطن لوٹ آئیں تو سات روزے اور رکھ لیں تو یہ کل دس ہو گئے۔ اسی کو اللہ تعالیٰ نے تلك عشرة کاملة سے ارشاد فرمایا ہے۔ یہاں تک تو مسئلہ متفق علیہ ہے مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ اگر کوئی شخص دم شکر کی وسعت نہیں رکھتا ہو یا جانور میسر نہ ہو اور عشرہ ذی الحجہ میں یوم النحر سے قبل تین روزے بھی نہیں رکھے تو کیا وہ ایام تشریق میں ان تینوں روزوں کی ادائگی کر سکتا ہے یا دم ہی دینا لازم ہوگا؟ تو مسئلہ کے اس پہلو کی وضاحت کے لئے حضرت مصنف رحؒ نے یہ باب باندھا ہے۔ چنانچہ اس بارے میں ترمذی شریف مع العرف الشذی ص ۱۶۹ ج ۱، بدایۃ المجتہد ص ۳۶۹ ج ۱، المغنی لابن قدامہ معری ص ۲۲۱ ج ۳، نووی ص ۳۰۳ ج ۱، معارف السنن ج ۶، عمدۃ القاری ص ۲۰۷ ج ۹، اوجز المسالک ص ۵۲۷ ج ۳ و ص ۲۴۷ ج ۳۔ نخب الافکار قلمی جلی ص ۱۱۳ ج ۷ تا ص ۱۱۶ ج ۷ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام مالک رحؒ، امام اوزاعی رحؒ، اسحٰق بن راہویہ رحؒ، ابن شہاب زہری رحؒ، عبید بن عمیر رحؒ کے نزدیک نیز امام شافعی کے قول قدیم اور امام احمد رحؒ کے قول راجح کے مطابق متمتع، قارن، محصر نے اگر عشرہ

ذی الحجہ میں یوم النحر سے قبل تین روزے نہیں رکھے تو ایام تشریق میں رکھ لینا جائز ہے ۔ اور حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایام منیٰ میں بھی یہ روزے نہیں رکھے ہیں تو اگر تنگ دست ہے تو اس کے بعد بھی رکھ سکتا ہے ۔ اور اگر صاحب حیثیت ہے تو اس کے بعد روزے رکھنا جائز نہ ہوگا بلکہ دم دینا لازم ہوگا ۔ اسلئے کہ ۔ ۔ ۔ ایام تشریق سے قبل جو تین روزے رکھے جاتے ہیں وہ درحقیقت دم شکر کا عوض ہیں ۔ کمافی معارف السنن ص۶۳۶ ج۶ اور یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں ۔

مذہب ۲

حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، عطا بن ابی رباحؒ، سعید بن جبیرؒ، مجاہد بن جبرؒ، طاؤس بن کیسانؒ، حسن بصریؒ، وغیرہ کے نزدیک اگر عشرہ ذی الحجہ میں متمتع اور قارن نے تین روزے نہیں رکھے ہیں تو ایام تشریق میں ان کے لئے روزہ رکھنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی ان ایام میں صوم کفارہ اور صوم نفل رکھنا جائز ہوسکتا ہے بلکہ ایام تشریق سے قبل اگر تین روزے نہیں رکھے ہیں ، تو حلق سے قبل قربانی کرنا واجب ہے اور اگر حلق سے قبل قربانی بھی نہیں کی تو اس پر دو دم واجب ہوں گے ۔ (۱) دم شکر ۔ (۲) دم جرمانہ یعنی شکرانہ قربانی یا صوم سے قبل حلق کرنے اور حلال ہونے کی وجہ سے ایک دم جرمانہ لازم ہوگا ۔ اور یہی حضرت امام شافعی کا قول جدید اور قول مشہور اور امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت ہے ۔ کمافی الاوجز ص۲۴۲ ج۷ ۔ اور یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلك آخرون الخ کے مصداق ہیں

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں صاف لفظوں میں متمتع اور قارن کو ایام تشریق میں صوم تمتع اور صوم قران رکھنے کی اجازت دی گئی ہے اور اجازت کی روایات کو حضرت مصنف رحؒ نے دو صحابہ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے تین سندوں سے مروی ہے۔ اور ان میں سے پہلی روایت میں حضرت ابن عمرؓ تنہا ہیں۔

صحابی ۲: حضرت عائشہؓ ہیں جو آخری دونوں سندوں میں حضرت ابن عمرؓ کے ساتھ شریک ہیں۔ پہلی روایت یحیٰی بن سلام اور ابن ابی لیلیٰ کے طریق سے مرفوع متصل ہے اور دوسری روایت امام طحاوی کے استاذ یزید ابن سنان کے طریق سے مروی ہے۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متمتع اور محصر کے سے علاوہ باقی کسی کے لئے ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی اجازت نہیں دی ہے اور تیسری روایت حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ پر موقوف ہے اور اس کا مضمون بھی دوسری کی طرح ہے۔ بہرحال ان روایات سے متمتع قارن محصر کے لئے ایام تشریق میں روزہ کی رخصت ثابت ہے لہذا ان کے لئے ایام تشریق میں روزہ رکھنا جائز ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کریں گے اور پہلی

www.besturdubooks.net

دلیل کے بعد ایک اشکال اور اس کے جواب کے تحت فریق اول کی دلیل کا جواب بھی پیش کریں گے۔

دلیل نمبر ۱ واحتجوا فی ذلک من الآثار المرویۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ

سے تقریباً اکیاس سطروں میں فریق ثانی کی دلیل نمبر ۱ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام منیٰ میں متعدد صحابہؓ کے ذریعہ سے یہ اعلان کرایا ہے کہ ان ایام کو اللہ تعالیٰ نے کھانے پینے جماع کرنے کے لئے متعین فرمایا ہے۔ ان میں کوئی شخص کسی قسم کا روزہ نہ رکھے اور اعلان کرنے والوں میں حضرت علی بن ابی طالب، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت عبداللہ بن حذافہؓ، حضرت معمر بن عبداللہؓ، اور حضرت بشر ابن سُحیمؓ شامل تھے۔ اور جن لوگوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان کرایا ہے ان میں قارن، متمتع بھی موجود تھے اگر ان کے لئے روزہ کی گنجائش ہوتی تو اعلان کے ساتھ ساتھ ان کو مستثنیٰ فرمادیتے۔ اور اعلان میں کسی کو مستثنیٰ نہیں کیا گیا۔ لہذا ممانعت میں قارن، متمتع، محصر سب داخل ہوں گے۔ اس لئے ان کے لئے بھی ان ایام میں روزہ رکھنا جائز نہ ہوگا اور حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایات کو تیرہ صحابہ کرامؓ سے بائیس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱: حضرت علیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۲: حضرت عائشہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۳: حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

www.besturdubooks.net

صحابی ۴ : عمرو بن العاص رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ ان کی روایت میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا روزہ توڑدینے کا بھی ذکر ہے ۔

صحابی ۵ : حضرت عبداللہ بن حذافہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ

صحابی ۶ : حضرت ابوہریرہ رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ ۔

صحابی ۷ : حضرت نبیشہ ہذلی رضؓ سے ایک سند کے ساتھ ۔

صحابی ۸ : حضرت بشر بن سحیم رضؓ سے تین سندونکے ساتھ ۔

صحابی ۹ : حضرت انس رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ ۔

صحابی ۱۰ : حضرت معمر بن عبداللہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ

صحابی ۱۱ : حضرت ام الفضل بنت الحارث رضؓ سے ایک سند کے ساتھ ۔

صحابی ۱۲ : حضرت ام عمرو خلدۃ الانصاری رضؓ سے ایک سند کے ساتھ ۔

صحابی ۱۳ : حضرت مسعود بن الحکم رضؓ الزرقی عن ابیہ رضؓ سے چار سندوں کے ساتھ ۔

ان متواتر روایات سے ایام تشریق میں ہر قسم کے حجاج کے لئے روزہ کی ممانعت موجود ہے اس لئے اگر ایام تشریق سے قبل تین روزے رکھ لئے تو نبہا ۔ ورنہ قربانی کرنا لازم ہوگا ۔ اور اگر قربانی بھی نہیں کی ہے اور اسی حال میں حلال ہوگیا ہے ۔ تو دو دم لازم ہوں گے ایک دم شکر جو کہ لازم تھا دوسرا بغیر قربانی اور بغیر صوم کے حلال ہونے کے جرم میں ایک دم جرمانہ ۔

اشکال ص ۴۲۹ س ۲۹ فان قال قائل فلم صار ھذا اولی مما رویتم فی ھذا الباب الخ ، اس عبارت سے

اس طرح اشکال کرنا چاہتے ہیں کہ فصل اول کی روایات پر فصل ثانی کی ان روایات کو کس بناء پر ترجیح دی جارہی ہے ان میں اولویت کی وجہ کیا ہے؟

جواب ص ۴۲۹ س ۲۹ قیل لہ من قبل صحتہ ما جاء فی هذا وتواتر الآثار بہ وفساد ما جاء فی الفصل الاول الخ سے تقریباً آٹھ سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فصل اول کی تینوں روایات میں سے پہلی روایت کا مدار یحیی بن سلام پر ہے اور وہ محدثین کے نزدیک بہت زیادہ ضعیف اور متکلم فیہ راوی ہے۔ محدثین نے ان کی روایت کو منکر اور متروک قرار دیا ہے اس لئے اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔

نیز اس میں محمد بن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ آیا ہے۔ یہ بھی محدثین کے نزدیک متکلم فیہ اور ضعیف ہے اس لئے اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔ اور دوسری روایت حضرت عائشہ رضہ اور حضرت ابن عمر رضہ کے اجتہاد اور رائے پر موقوف ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو قرآن کریم میں فصیام ثلثۃ ایام فی الحج الآیہ ارشاد فرمایا ہے تو اس میں فی الحج کے الفاظ سے ان حضرات نے یہ سمجھا ہے کہ ایام تشریق بھی چونکہ ایام حج میں داخل ہیں۔ اسلئے آیت کریمہ کے عموم میں ایام تشریق بھی شامل ہیں۔ حالانکہ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج کے عموم سے خبر مشہور اور خبر متواتر کے ذریعہ سے ایام تشریق کو نکالدیا گیا ہے اور اخبار مشہورہ کے ذریعہ سے ایام تشریق کو نکالنے کی اطلاع ان حضرات کو نہیں ہوئی۔ نیز خود حضرت عائشہ رضہ کی روایت بھی فریق ثانی کی موافقت میں گذر چکی ہے لہٰذا

www.besturdubooks.net

ان کی روایت معارض ہونے کی وجہ سے مستدل نہیں بن سکے گی۔ اور فصل ثانی کی روایات سب اسانید صحیحہ اور تواتر سے ثابت ہیں۔ اور ان میں کسی قسم کا کلام بھی نہیں ہے اس لئے فصل ثانی کی روایات کو ترجیح حاصل ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ نظر طحاوی

صفحہ ۳۴۸ واما من طریق النظر

فانا قد رأینا هم اجمعوا ان یوم النحر لا یصام فیه شئ من ذلك الخ سے تقریباً بائیس سطروں میں نظر کے تحت فریق ثانی کی دلیل ۲ پیش کی جارہی ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تمام علماء کا اتفاق اس بات پر ہے کہ یوم النحر میں کسی قسم کا روزہ رکھنا جائز نہیں ہے۔ اور قرآن میں فصیام ثلثة ایام فی الحج الآیہ میں یوم النحر سے قبل عشرہ ذی الحجہ میں تین روزے رکھنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور یوم النحر یوم عرفہ سے قبل کے ایام سے ایام تشریق کے مقابلہ میں زیادہ قریب ہے۔ اور جب یوم النحر عشرہ ذی الحجہ سے قریب ہونے کے باوجود اس میں متمتع، قارن اور محصر کے لئے روزہ رکھنا جائز نہیں ہے تو ایام تشریق جو ایام الحج یعنی عشرہ ذی الحج سے بعید ہیں ان میں متمتع، قارن محصر کے لئے روزہ رکھنا بطریق اولیٰ ناجائز اور ممنوع ہوگا۔ لہذا یوم النحر میں روزہ کی ممانعت ایام تشریق میں روزہ کی ممانعت کو مستلزم ہوگی۔ اس لئے جائز نہیں ہوگا۔ اور حضرت مصنف رحؒ نے یوم النحر اور عیدین میں روزہ کی ممانعت کی روایات کو سات صحابہ کرام رضؓ سے نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

www.besturdubooks.net

صحابی ۱: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی روایت حضرت ابو عبید مولی ابن ازہرؒ کے طریق سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی ۲: حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ما قبل کی سند کیساتھ
صحابی ۳: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت دو سندوں کیساتھ
صحابی ۴: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ایک سند کیساتھ
صحابی ۵: حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۶: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی ۷: حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ایک سند کے ساتھ

ان تمام روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر اور عیدین میں روزہ رکھنے سے مطلقاً ممانعت فرمائی ہے۔ اس ممانعت میں متمتع، قارن محصر بالحج وغیرہ سب داخل ہیں اور یوم النحر کو ان ایام حج سے خارج کیا گیا ہے جن میں متمتع اور قارن کو روزہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے اور جب یوم النحر کو ان ایام سے خارج کر دیا گیا ہے تو ایام تشریق بطریق اولی خارج ہوں گے۔ لہذا جس طرح یوم النحر میں روزہ رکھنا جائز نہیں ہے اسی طرح ایام تشریق میں بھی متمتع، قارن اور محصر کے لئے روزہ رکھنا جائز نہیں ہوگا۔ لہذا صوم کفارہ، صوم نذر، صوم تطوع وغیرہ کسی قسم کا روزہ جائز نہ ہوگا۔ لہذا ایسے متمتع اور قارن اور محصر پر دم واجب ہو جائے گا جس نے یوم النحر سے قبل تین روزے نہیں رکھے ہیں یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

www.besturdubooks.net

دلیل ۳ ص ۴۲۱ س ۲ وقد روی عن عمر بن الخطاب رضی ما یدل علی ذلک ایضا الخ سے باب کے اخیر تک تیسری دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت معیقیب رض جن کو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ میں وزیر مالیات بنایا تھا انھوں نے یوم النحر میں حضرت عمر رض سے مسئلہ معلوم کیا کہ انھوں نے حج تمتع کا احرام باندھا ہے، مگر عشرہ ذی الحجہ میں روزے نہ رکھ سکے تو اب کیا کرنا چاہئے۔ تو حضرت عمر رض نے اولاً یہ فرمایا کہ دوسرے صحابیؓ رسول ﷺ سے مسئلہ دریافت کریں۔ اس کے بعد حضرت عمر رض نے ان کو بلا کر فرمایا کہ ایک بکری قربانی کردو۔ اب حضرت عمر رض کے اس فتویٰ پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ایام حج جن میں متمتع وقارن کو روزہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے وہ یوم النحر سے قبل ہیں۔ اور یوم النحر اور ایام تشریق ان میں شامل نہیں ہیں اسلئے حضرت عمرؓ نے ان ایام میں روزہ رکھنے کی اجازت نہیں دی بلکہ اس کے عوض میں قربانی کا حکم فرمایا ہے لہذا ایام تشریق میں متمتع وغیرہ کے لئے روزہ رکھنا جائز نہ ہوگا۔ دم دینا لازم ہوگا۔

باب حکم المحصر بالحج

اس باب کے تحت ایسے شخص کے مسائل بیان کئے جارہے ہیں جو احرام باندھ کر مکۃ المکرمہ کے لئے روانہ ہو چکا ہو اور اثنائے سفر احصار اور رکاوٹ پیش آگئی ہو تو اس کے متعلق ہم یہاں پر پانچ مسائل الگ الگ بیان کریں گے (۱) محصر پر قضا لازم ہے یا نہیں؟ (۲) محصر بغیر قربانی حلال ہو سکتا ہے یا نہیں؟

(۳) اسباب احصار۔ (۴) محصر بالعمرہ کا حکم۔ (۵) محصر ذبح کے بعد حلق کرے گا یا نہیں ؟۔

(۱) محصر پر قضا لازم ہے یا نہیں ؟

یہاں یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ محصر جب اسی احرام کے ساتھ دشمن وغیرہ کی رکاوٹ کی وجہ سے مکۃ المکرمہ نہ پہونچ سکے اور حلال ہونے کا جو طریقہ شریعت نے متعین کر دیا ہے اسی کے مطابق احرام کھول کر حلال ہو جائے تو اس پر اس حج یا عمرہ کی قضا لازم ہے یا نہیں ؟ تو اس بارے میں، اوجز المسالک ص ۵۳ ج ۳، نخب الافکار ص ۵۵ ج ۱ میں کچھ فرق کے ساتھ تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے نزدیک نیز امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق اگر محصر بالحج احصار کی وجہ سے ایک دم دے کر حلال ہو جاتا ہے تو اس پر اس حج کی قضا لازم نہیں ہے جس کے لئے احرام باندھا تھا ہاں البتہ اگر اس پر حج فرض یا واجب ہو چکا تھا تو اس کی ادائیگی لازم رہے گی۔

مذہب ۲: حضرت امام احمد بن حنبلؒ، عکرمہؒ، مجاہد ابن جبیرؒ، عامر شعبیؒ وغیرہ کے نزدیک اس پر اس حج کی قضاء لازم ہے اور اس کے علاوہ باقی اور کوئی چیز لازم نہیں ہے۔

مذہب ۳: حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابو حنیفہؒ، امام حسن بصریؒ، سالم بن عبداللہؒ، ابراہیم نخعیؒ، عروہ بن زبیرؒ

علقمہؒ، محمد بن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک اس پر ایک حج اور ایک عمرہ کی قضاء واجب ہے۔ جب کہ وہ احصار کی وجہ سے دم دیکر حلال ہو چکا ہو اور اگر دم نہیں دیا تھا تو ایک دم بھی لازم ہو جائے گا۔

(۲) محصر بغیر دم دئے حلال ہو سکتا ہے یا نہیں؟

محصر بالحج یا محصر بالعمرہ دم دئے بغیر حلال ہو سکتا ہے یا نہیں؟ یہی مسئلہ یہاں پر زیر بحث ہے۔ تو اس سلسلہ میں:۔ اوجز المسالک ص۵۵ج۴، معارف السنن ص۴۹ج۲، نخب الافکار قلمی ص۱۴۵ج۱، عمدۃ القاری ص۱۴۱ج۱۰ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں

مذہب ۱: حضرت امام ابوثورؒ، داؤد بن علیؒ وغیرہ کے نزدیک محصر کے لئے دم دیئے بغیر حلال ہو جانا جائز ہے۔ اور اگر وہ محصر بالحج ہے تو ایک حج کی قضا اور اگر محصر بالعمرہ ہے تو ایک عمرہ کی قضا لازم ہو گی۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲: حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحٰق بن ابراہیمؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک بغیر دم دیئے حلال ہو جانا جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت حجاج بن عمرو انصاریؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص

www.besturdubooks.net

کا پیر ٹوٹ جائے یا کوئی اور عضو ٹوٹ جائے وہ اسی وقت حلال ہو جائے اور اس پر بعد میں حج کی قضاء لازم ہو گی اور عکرمہ فرماتے ہیں کہ جب میں نے یہ حدیث شریف حضرت ابن عباس رضؓ اور حضرت ابو ہریرہ رضؓ کے سامنے پیش کی تو ان دونوں نے اس کی تصدیق کی اور حضرت مصنف رحؒ نے اس مضمون کی روایت کو حضرت حجاج بن عمرو رضؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے اور ان کی روایت کی حضرت ابن عباس رضؓ اور حضرت ابو ہریرہ رضؓ کا تصدیق فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت ان حضرات سے بھی مروی ہے۔ لہذا اس سے صاف واضح ہے کہ محصر پر حلال ہونے کے لئے دم دینا واجب نہیں ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کریں گے۔

دلیل ع۱

ص ۱۳۱ س ۱۶ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا محمد ابن خزیمۃ الخ سے تقریباً گیارہ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ع۱ پیش کی جا رہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ الحدیبیہ کے موقع پر جب کفار کی طرف سے احصار پیش آیا تو حلق کر کے حلال ہونے سے پہلے دم دیا اور صحابہ کرام کو بھی اسی کی ہدایت فرمائی تھی۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابہ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ع۱: حضرت مسور بن مخرمہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی ع۲: حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ سے ایک سند کیساتھ۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم دشمن کی طرف سے احصار اور

www.besturdubooks.net

رکاوٹ کی وجہ سے ہدی ذبح کئے بغیر حلال نہیں ہوئے ہیں تو تمام امت کے لئے بھی یہی حکم ہوگا کہ دم دیئے بغیر حلال ہونا جائز نہ ہوگا اور فصل اول میں حضرت حجاج بن عمروؓ کی روایت اور فصل ثانی کی روایت میں کوئی مخالفت اور تعارض لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فصل اول کی روایت میں یہ جو کہا گیا ہے من کسر او عرج فقد حل اس کا مطلب یہ ہے کہ جب راستے میں چوٹ، ایکسیڈنٹ وغیرہ کا حادثہ پیش آجائے تو اس کے لئے حلال ہے، کہ وہ حلال ہوجائے مگر اس میں حلال ہونے کے طریقے اور شرائط بیان نہیں کی گئی ہیں۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ رکاوٹ پیش آتے ہی اسی رکاوٹ کی وجہ سے احرام سے حلال ہوگیا ہو۔ یہ ایسا ہے کہ جب مطلقہ عورت عدت سے فارغ ہوجائے تو کہا جاتا ہے قد حلت فلانۃ للرجال، کہ فلاں عورت مردوں کے لئے حلال ہوگئی یعنی اب کوئی مرد نکاح کرکے اس سے وطی کرسکتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ تمام مردوں کے لئے عدت کے بعد اس سے وطی کرنا حلال ہوگیا ہو تو ایسا ہی یہاں بھی ہوا کہ، شرائط کے ساتھ حلال ہونا جائز ہوگیا ہے اور شرائط میں سے ایک دم دینا ہے اس کے بعد حلق کرکے حلال ہوسکتا ہے۔

دلیل ۲ ص۴۳۱ س۷ وقد بین اللہ عزوجل ذلک فی کتابہ بقولہ عزوجل فان احصرتم فما استیسر من الھدی ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ الآیۃ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے محصر کو یہ حکم فرمایا ہے کہ ہدی کے اپنے محل ذبح کو پہونچنے سے قبل حلق نہ کرے اس سے معلوم ہوا کہ محصر ایسے وقت میں حلال ہوسکتا ہے جس میں حلق رأس جائز ہوتا

www.besturdubooks.net

ہے اور حلق راس ہدی دینے پر موقوف ہے لہذا ہدی دینے سے قبل حلال ہونا لازم نہ ہوگا۔ اور محصر پر وجوب دم کے بارے میں تین قسم کے نصوص سے تائید ہوتی ہے۔ (۱) مذکورہ آیت کریمہ۔ (۲) حدیث حدیبیہ جو حضرت مسور بن مخرمہؓ اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے۔ (۳) حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے حضرت حجاج بن عمرو الانصاریؓ کی روایت کی تصدیق فرمائی تھی اور ان کا تصدیق فرمانا ان کے خود روایت کرنے کے مرادف ہے۔ مگر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک مستقل روایت حضرت علقمہؒ کے طریق سے کافی تفصیل کے ساتھ مروی ہے جس میں پانچ باتیں واضح ہوتی ہیں۔

(۱) فان احصرتم فما استیسر من الهدی الآیہ یعنی احصار کی وجہ سے ایک ہدی دینا واجب ہے۔

(۲) لا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الهدی محلہ الآیہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ حرم میں ہدی بھیجنے سے قبل حلق جائز نہیں۔

(۳) مرض یا سر میں جوں وغیرہ کے عارضہ سے حلق کرنا جائز ہے مگر فدیہ لازم ہے۔

(۴) بعث ہدی سے قبل حلق کرے گا تو ایک فدیہ واجب ہے چاہے فدیہ تین روزوں سے ہو یا چھ مسکین پر صدقہ کے ذریعہ سے یا دم دینے کے ذریعہ سے۔

(۵) متمتع اگر محصر ہو جائے اور حالت احصار میں ایام حج گذر جائیں اور وہ احرام ہی کی حالت میں مقام حصر میں رکا رہا ہے اور احصار ختم ہونے کے بعد اسی احرام سے عمرہ کر لیتا ہے تو۔۔۔

اس پر صرف ایک حج کی قضاء لازم ہوگی عمرہ لازم نہ ہوگا۔

www.besturdubooks.net

اور اگر عمرہ نہیں کیا ہے تو آئندہ حج اور عمرہ دونوں کی قضاء لازم ہو جائے گی۔

اب حضرت ابن عباسؓ کی اس تفصیلی روایت سے فصل اول کی روایت کی وضاحت ہو گئی کہ فصل اول کی روایت میں بہت اجمال کے ساتھ حلال ہونے کی اجازت کا ذکر ہے۔ مگر حلال ہونے کے شرائط اور لوازم کا ذکر نہیں ہے۔ اور فصل ثانی کی روایات میں حلال ہونے کی اجازت کے ساتھ ساتھ شرائط و لوازمات کا بھی ذکر ہے۔ لہذا تمام روایات کا مرکزی مضمون یہی ہو گا کہ محصر پر حلال ہونے کے لئے دم دینا واجب ہے۔

دلیل ۳ وقد روی ذلک ایضا عن غیر ابن عباس رضی اللہ عنہ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایضا الخ (ص ۴۳۳ س ۱۴) سے تقریباً ساڑھے بارہ سطروں میں دلیل ۳ پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ قبیلہ نخع کا ایک قافلہ حج کو جارہا تھا اس میں حضرت عمیر بن سعید نخعی بھی موجود تھے۔ اتفاق سے ان کو سانپ نے ڈس لیا اور ان کی تکلیف کی وجہ سے پورا قافلہ پریشان ہو گیا۔ اسی اثناء میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے قافلہ کا وہاں گذر ہوا، لوگوں نے ان کو حالات بتلائے، تو حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ قربانی کا جانور ان کی طرف سے قافلہ کے ساتھ حرم روانہ کر دو اور ایک دن متعین کر دو جس میں ذبح کرے گا۔ اور اسی دن یہ حلال ہو جائیں گے۔ اس روایت سے بھی واضح ہو گیا کہ محصر پر حلال ہونے کے لئے دم دینا لازم ہوتا ہے۔ اور حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو حضرت ابن مسعودؓ کے دو شاگردوں سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

www.besturdubooks.net

(۱) حضرت علقمہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت میں لُدِغ بمعنی سانپ کا ڈس لینا۔ تنانین، تنین کی جمع ہے بمعنی اژدہا بڑا سانپ۔

(۲) حضرت عبدالرحمٰن بن یزیدؒ سے تین سندوں کے ساتھ ان کی روایت میں امارۃ بمعنی علامت، وقت متعین۔ اور فدیہ کی روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔ بہرحال ان تمام روایات سے محصر پر حلال ہونے کے لئے فدیہ کا وجوب ثابت ہے۔

(۳) اسبابِ احصار

یہاں یہ مسئلہ زیرِ غور ہے کہ کس قسم کی رکاوٹ کی وجہ سے محصر کے لئے حلال ہونا جائز ہو سکتا ہے؟ تو اس سلسلہ میں ... نخب الافکار ص۱۵۲ تا ص۱۵۶ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں

مذہب ۱

حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام زفرؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام ابراہیم نخعیؒ، امام عطاء بن ابی رباحؒ وغیرہ کے نزدیک مرض، دشمن، سلطان، کسر، عرج، لدغ اور ذہاب نفقہ سب اسباب احصار میں داخل ہیں یہی لوگ کتاب کے اندر فقال قوم بکل حابس یحبسہ من مرض او غیرہ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲

حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحاق بن ابراہیمؒ، امام لیث بن سعدؒ وغیرہ کے نزدیک عدو اور دشمن کے علاوہ باقی کوئی چیز اسباب احصار میں سے نہیں ہے جس کی وجہ سے

حلال ہو جانا جائز ہوتا ہو۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقال اٰخرون لا یکون الاحصار الذی حکمہ ما وصفنا الا بالعدو خاصۃ الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل ماقبل میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایات ہیں ان میں عدو اور دشمن کے علاوہ مرض، کسر، لدغ کو بھی اسباب احصار میں شمار کیا گیا ہے۔ اس لئے صرف عدو کے ساتھ خاص کرنا درست نہ ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل

ص۴۳۳ س۱ حدثنا محمد بن زکریا ابو شریح الخ سے تقریباً تین سطروں میں فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر یہ ہے کہ عدو اور دشمن کے علاوہ اسباب احصار میں کوئی چیز داخل نہیں ہے۔ اور جو شخص مرض وغیرہ کے عارضہ میں مبتلا ہو جائے اس کے لئے طواف وسعی کے بغیر حلال ہونا جائز نہیں ہے کہ عارضہ کے دور ہو جانے تک انتظار کرتا رہے گا اس کے بعد مناسک ادا کرنے کے بعد ہی حلال ہو سکتا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل کے جوابات

فریق ثانی کی دلیل کے دو جواب دیئے جارہے ہیں۔

جواب ۱

ص۴۳۳ س۴ فلما وقع فی ھذا ھذا الاختلاف وقد روینا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حدیث حجاج بن عمرو وابن عباسؓ الخ سے

تقریباً تین سطروں میں فریق ثانی کی دلیل کا جواب ۱ پیش کیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت حجاج بن عمرو حضرت ابن عباس رض، حضرت ابوہریرہ کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد موجود ہے کہ بدن کا کوئی عضو ٹوٹ جائے یا پیر ٹوٹ جائے تو اس کے لئے حلال ہوجانا جائز اور اس پر ایک حج بعد میں قضا کرنا واجب ہے تو اس سے واضح ہوا کہ جس طرح دشمن کی وجہ سے احصار کا ثبوت ہوتا ہے اسی طرح مرض وغیرہ کی وجہ سے بھی احصار کا ثبوت ہوتا ہے۔ اس لئے فریق ثانی کی دلیل معتبر نہ ہوگی۔

جواب ۲ نظر طحاوی

ص ۴۳ واما وجهه من طریق النظر فانا قد رأینا هم اجمعوا ان احصار العدو یجب به للمحصر الاحلال الخ سے تقریباً ساڑھے بارہ سطروں میں دوسرا جواب نظر کے تحت پیش کیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ سب کا اتفاق اس پر ہے کہ دشمن کا احصار محصر کے لئے موجب احلال ہے۔ معلوم ہوا کہ عدو اور دشمن کی رکاوٹ کا محصر کے لئے اسباب احلال میں سے ہونا متفق علیہ ہے مگر مرض وغیرہ کے اسباب احلال میں سے ہونے میں اختلاف ہے ایک فریق کہتا ہے کہ مرض وغیرہ اسباب احلال میں سے نہیں ہے۔ اور دوسرا فریق کہتا ہے مرض بھی محصر کے لئے اسباب احلال میں سے ہے جب کہ مرض ایسا شدید ہو کہ بیت اللہ تک پہونچنے میں دشمن کی طرح مانع ہو تو ہم نے اصلیت معلوم کرنے کے لئے دو طریقے سے قیاس کیا ہے۔

www.besturdubooks.net

طریقہ ۱

فاردنا ان ننظر ما ابیح بالضرورة من العدو الخ یہاں سے قیاس کا پہلا طریقہ اختیار کیا جارہا ہے کہ کیا جو اشیاء دشمن کی وجہ سے مباح ہو جاتی ہیں وہ مرض کی وجہ سے بھی مباح ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ تو ہم نے دیکھا کہ اگر کوئی شخص قیام پر قدرت رکھتا ہے تو اس پر نماز میں قیام فرض ہے لیکن اگر قیام کی وجہ سے دشمن کے دیکھ لینے کا خطرہ ہے یا دشمن اس کے سر پر کھڑا ہے اور اس کو قیام سے روک رہا ہے تو ایسی صورت میں سب کے نزدیک قیام کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے اور وہ بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے۔ اور سب کا اتفاق اس پر بھی ہے کہ ۔۔ اگر اس کو سخت مرض لاحق ہو گیا ہے یا اپاہج اور معذور ہے تو اس سے بھی قیام کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے اور بیٹھ کر نماز ادا کر سکتا ہے اور اسی طرح اگر رکوع، سجدہ کی طاقت نہیں ہے تو اس کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے اور اشارہ سے رکوع سجدہ کر سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ جو امور دشمن کی وجہ سے مباح ہو جاتے ہیں وہ مرض کی وجہ سے بھی مباح ہو جاتے ہیں۔ لہذا جس طرح دشمن کے احصار کی وجہ سے حلال ہو جانا جائز ہے اسی طرح مرض کے احصار کی وجہ سے بھی حلال ہو جانا جائز ہو گا۔

طریقہ ۲

ورأينا الرجل اذا حال العدو بينه و بين الماء سقط عنه فرض الوضوء الخ

یہاں سے قیاس کا دوسرا طریقہ اختیار کیا جارہا ہے کہ جب نمازی اور وضوء کے پانی کے درمیان دشمن حائل ہو جائے تو اس سے وضو کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے اور تیمم جائز ہو جاتا ہے

www.besturdubooks.net

یا سخت مرض کی وجہ سے پانی کا استعمال نقصان دہ ہو جائے تو وضوء کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے اور تیمم جائز ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ان تمام امور میں دشمن کی وجہ سے جس طرح معذور سمجھا جاتا ہے اسی طرح مرض کی وجہ سے بھی معذور سمجھا جاتا ہے اور تمام امور میں دشمن اور مرض کا حکم یکساں ہے۔ اور حاجی محصر بالعدو کو بالاتفاق معذور قرار دے کر حلال ہو جانا اس کے لئے جائز قرار دیا ہے۔ اور محصر بالمرض کے بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ محصر بالعدو اور محصر بالمرض دونوں کا حکم صلوٰۃ طہارت، وغیرہ تمام امور میں یکساں ہونے کی وجہ سے جس طرح محصر بالعدو کے لئے حلال ہو جانا جائز ہے۔ اسی طرح محصر بالمرض کو بھی معذور قرار دے کر اس کے لئے بھی حلال ہو جانا جائز ہوگا۔

(۴) محصر بالعمرہ کا حکم

ص ۳۳۴ س ۱۹ ثم اختلف الناس بعد هذا فی المحرم بعمرۃ

یحصر بعدو او بمرض الخ۔ یہاں سے یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ جس طرح محصر بالحج کے لئے حلال ہو جانا جائز ہے اسی طرح محصر بالعمرہ کے لئے حلال ہونا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں نخب الافکار قلمی ص ۱۶۰/ج ۲ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱

حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام زفرؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، عکرمہؒ، شعبیؒ، ابراہیم نخعیؒ، مجاہد بن جبیرؒ وغیرہ کے نزدیک، نیز امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق محصر بالعمرہ کا حکم بالکل محصر بالحج کی طرح ہے کہ جس طرح محصر بالحج کے لئے

www.besturdubooks.net

دشمن یا مرض کے احصار کی وجہ سے حلال ہو جانا جائز ہے اسی طرح محصر بالعمرہ کے لئے بھی دشمن یا مرض وغیرہ کے احصار کی وجہ سے حلال ہو جانا جائز ہے جو احکام محصر بالحج پر لازم ہو جاتے ہیں وہی محصر بالعمرہ پر بھی لازم ہو جائیں گے۔ انھیں لوگوں کی طرف حضرت امام طحاوی نے فقال قوم یبعث بھدی ویواعدھم الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام محمد بن سیرینؒ، بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک نیز حضرت امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق دشمن یا مرض وغیرہ کے احصار کی وجہ سے محصر بالعمرہ کے لئے حلال ہو جانا جائز نہیں ہے بلکہ اس پر لازم ہے کہ احرام کی حالت میں رفع احصار تک باقی رہے اور جب احصار ور کاوٹ دور ہو جائے تو بیت اللہ پہونچ کر ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد حلال ہو جائے۔

فریق ثانی کی دلیل ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ فرق اس لئے ہے کہ حج کے لئے وقت متعین اور محدود ہے اور عمرہ کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے جب چاہے جا کر عمرہ کا فریضہ انجام دے سکتا ہے اور انھیں لوگوں کی طرف حضرت مصنفؒ نے وقال اٰخرون بل یقیم علی احرامہ ابدًا الخ سے اشارہ کیا ہے۔

فریق اول کے دلائل ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

دلیل ۱ ص ۴۳۳ س ۲۱ وکان من الحجۃ للذین ذھبوا الی انہ یحل منھا بالھدی ماروینا عن رسول اللہ

www.besturdubooks.net

صلی اللہ علیہ وسلم فی اہل ھذا الباب الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں فریق اول کی دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں باب کے شروع میں حضرت مسور بن مخرمہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے حدیث حدیبیہ کا ذکر گذر چکا ہے۔ کہ دشمن کے احصار کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام ایک ایک دم دے کر عمرہ کا احرام کھول کر حلال ہوگئے تھے۔ رفع احصار کا انتظار نہیں فرمایا بلکہ دوسرے سال اس کی قضا فرمائی ہے اور اس میں اس کا خیال نہیں رکھا گیا کہ عمرہ کا وقت متعین نہیں اور حج کا وقت متعین ہے بلکہ محصر بالعمرہ کے عذر کو محصر بالحج کے عذر کی طرح قرار دیا گیا ہے لہذا دونوں میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ بس حنفیہ کے نزدیک اتنا فرق ہے کہ عمرہ کے احصار میں صرف ایک عمرہ قضاء کرنا لازم ہے اور حج کے احصار میں ایک حج اور ایک عمرہ کی قضا لازم ہوتی ہے جو ماقبل میں قضا کے مسئلہ میں بیان کیا جاچکا ہے۔

دلیل ۲ نظر طحاوی

ص ۲۳۴ س ۱۴ واما النظر فی ذلک فانا قد رأینا اشیاء قد فرضت علی العباد مما جعل لہا وقت خاص الخ سے تقریباً سترہ سطروں میں نظر کے تحت دوسری دلیل پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے عبادات کا جائزہ لے کر دیکھا تو اس میں دو قسم کے امور ہیں۔ ۱ وہ امور جن کے لئے وقت متعین اور مقرر ہے جیساکہ صلوٰۃ خمسہ ان کے لئے ادائیگی کا وقت متعین ہے ان سے قبل طہارت ستر عورت وغیرہ اسباب کا مقدم ہونا شرط ہے ۲ وہ امور جن کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے جیساکہ کفارہ

www.besturdubooks.net

ظہار، کفارہ صوم، کفارہ قتل، کفارہ یمین کے روزے کہ ان امور کے روزے کسی بھی وقت رکھے جا سکتے ہیں۔ اب ان تمام امور میں غور کرنے سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ خمسہ کے لئے اوقات متعین ہیں اور ان میں عذر کی وجہ سے بعض فرائض ساقط ہو جاتے ہیں۔ مثلاً عذر کی وجہ سے وضوء ساقط ہو جاتا ہے، عذر کی وجہ سے ستر عورت معاف ہو جاتا ہے، عذر کی وجہ سے قیام ساقط ہو جاتا ہے۔ عذر کی وجہ سے رکوع، سجدہ، ساقط ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ وقت میں اتنی گنجائش باقی ہو کہ اگر انتظار کیا جائے تو وقت کے اندر عذر زائل ہو سکتا ہے لیکن پھر بھی عذر مقبول ہے۔ اس لئے کہ عذر یقینی ہے اور وقت کے اندر زائل ہونا محض امکان ہے اور اصول ہے الیقین لا یزول بالشك تو معلوم ہوا کہ بالفعل قدرت کا اعتبار ہے بالامکان قدرت کا اعتبار نہیں اسی طرح ظہار، قتل، یمین وغیرہ کے صوم پہ اگر قدرت نہیں ہے تو ہر روزے کی طرف سے فدیہ دے کر بری ہو جانا جائز ہے اگرچہ اس میں یہ امکان موجود ہے کہ طاقت آجانے کے بعد روزہ رکھ سکتا ہے اور ان امور کی ادائگی کے لئے عمرہ کی طرح کوئی وقت متعین نہیں ہے۔ اسی طرح مذکورہ کفارات میں فی الحال عتق رقبہ، اطعام طعام، کسوہ کی قدرت نہیں ہے اور بعد میں قدرت کا امکان ہے تو محض بعد میں امکان قدرت کی وجہ سے اس پر لازم نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کو معذور قرار دے کے اس کے عوض کی اجازت دی جاتی ہے۔

اب مذکورہ تفصیل سے واضح ہو گیا کہ مامور بہ کے لئے وقت متعین ہو یا متعین نہ ہو دونوں صورتوں میں اعذار کی وجہ سے

www.besturdubooks.net

فرضیت ساقط ہو جاتی ہے اگرچہ فوت وقت کا خطرہ نہ ہو اور اس میں جن امور کے بارے میں فوت وقت کا خطرہ ہوتا ہے اور جن امور کے بارے میں فوت وقت کا خطرہ نہیں ہوتا ہے دونوں کو برابر قرار دیا گیا ہے تو اس پر نظر وقیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عمرہ کے لیے اگرچہ کوئی وقت متعین نہیں ہے مگر اعذار اور احصار کی وجہ سے اس کی ادائیگی کی فرضیت ساقط ہو جائے گی معلوم ہوا کہ مسئلہ احصار میں حج اور عمرہ دونوں کا حکم یکساں ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

(۵) محصر ذبح کے بعد حلق کریگا یا نہیں؟

ص ۴۳۳ س ۵ ثم قد تکلم الناس بعد هذا فی المحصر اذا نحر هدیه هل یحلق راسه ام لا الخ اب یہاں سے باب کے آخیر تک یہ مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ جب محصر بالحج یا محصر بالعمرہ ہدی ذبح کرے گا تو حلق رأس کریگا یا نہیں، تو اس بارے میں نخب الافکار قلمی ص ۱۶۶ج ۲ میں تین مذاہب نقل کیے گئے ہیں۔

مذہب ۱: حضرت امام ابو حنیفہؒ امام محمد بن حسن شیبانیؒ سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک محصر بالحج اور محصر بالعمرہ جب حلال ہونے کے لیے ہدی ذبح کرے گا تو حلق رأس اس پر لازم نہیں۔ اس لیے کہ دم دینے کے بعد مناسک اس سے مرتفع ہو چکے ہیں، اس کے بعد کسی امر کی ادائگی اس کی طرف سے معتبر نہ ہوگی۔ انھیں لوگوں کی طرف حضرت مصنفؒ نے وممن قال ذلك ابو حنيفة ومحمد الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

مذہب ۲: حضرت امام ابو یوسفؒ، عطاء بن ابی رباحؒ

www.besturdubooks.net

ابو ثورؒ، امام ابو جعفر طحاویؒ وغیرہ کے نزدیک نیز حضرت امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق محصر کے لئے۔ ہدی ذبح کرنے کے بعد حلق راس مسنون ہے اور اگر حلق نہیں کرے گا تو کوئی جرمانہ بھی لازم نہیں ہے۔ انھیں لوگوں کی طرف حضرت مصنفؒ نے وقال آخرون بل یحلق فان لم یحلق حل ولاشئ علیہ ممن قال ذلک ابو یوسفؒ سے اشارہ فرمایا ہے۔

مذہب ۳ حضرت امام مالکؒ، امام احمد بن حنبل، امام اسحاق بن ابراہیمؒ کے نزدیک نیز حضرت امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق محصر پہ ذبح کے بعد حلق کرنا ایسا واجب ہے جیسا کہ حاجی اور معتمر پہ واجب ہوتا ہے انھیں لوگوں کی طرف حضرت مصنفؒ نے وقال آخرون یحلق ویجب ذلک علیہ کما یجب علی الحاج والمعتمر الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

اب دلائل قائم کرنے میں یہ طریقہ اختیار کیا جارہا ہے، کہ مذہب ۱ حلق کا قائل نہیں ہے اور مذہب ۲ اور مذہب ۳ فی الجملہ حلق کے قائل ہیں اس لئے مذہب ۱ کو فریق اول قرار دیں گے اور مذہب ۲ اور مذہب ۳ کو فریق ثانی قرار دیں گے۔

فریق اول کی دلیل ص ۴۳۴ س ۱۸ فکان من حجۃ ابی حنیفۃؒ ومحمدؒ فی ذلک الخ سے تقریباً چار سطروں میں فریق اول کی دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب احصار اور رکاوٹ کی وجہ سے اس سے حج یا عمرہ کے سارے مناسک ساقط ہو گئے مثلاً طواف، سعی بین الصفا والمروہ وغیرہ تو اس سے حلق بھی ساقط ہو جائے گا۔ جیسا کہ جب حاجی یوم النحر میں طواف سے فارغ ہو جائے تو اس کے لئے حلق جائز ہے۔ یعنی رمی کے بعد اگرچہ حلق جائز ہے لیکن

www.besturdubooks.net

طواف زیارت کے بعد تک تاخیر کرکے طواف کے بعد بھی حلق کرسکتا ہے اور عمرہ میں سعی کے بعد حلق جائز ہوتا ہے اور اس کے بعد اس کے لئے طیب، لباس، نساء سب کچھ حلال ہو جاتے ہیں۔ اور جب رمی جمرہ، طواف، سعی وغیرہ جن پر حلق کا مدار ہوتا ہے سب اس سے ساقط ہو گئے۔ تو حلق بطریق اولیٰ ساقط ہو جائے گا۔

جواب ص ۳۴۴ س ۲۱ وکان من حجۃ الاٰخرین علیھما فی ذلک ان تلک الاشیاء من الطواف بالبیت والسعی بین الصفا والمروۃ ورمی الجمار الخ سے تقریباً پانچ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ محصر کو طواف، سعی، رمی جمار وغیرہ تمام امور کی ادائیگی سے روک لیا گیا ہے کہ محصر اور ان امور کے درمیان رکاوٹ حائل ہے اس لئے یہ امور ذمہ سے ساقط ہو گئے مگر حلق راس کرنے میں کسی قسم کی رکاوٹ حائل نہیں ہے بلکہ اس کے ادا کرنے پر وہ پوری طرح قادر ہے اس لئے ساقط نہ ہوگا۔ لہٰذا حالت احصار میں جن امور کی ادائیگی میں رکاوٹ ہے وہ ساقط ہو جائیں گے۔ اور جن کی ادائیگی میں رکاوٹ نہیں ہے وہ ساقط نہ ہوں گے۔ بلکہ ان کی ذمہ داری باقی رہے گی۔ اس لئے آپ کی دلیل معتبر نہ ہوگی۔

فریق ثانی کی دلیل ص ۳۴۴ س ۲۶ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ماقد دل علی ان حکم الحلق باق علی المحصر الخ سے باب کے آخر تک فریق ثانی کی دلیل پیش کی جا رہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حلق راس کا حکم محصر پر اس طرح باقی ہے جس طرح اگر بیت اللہ

تک رسائی ہوئی تو اس پر حلق کرنا لازم ہوتا۔ اسلئے کہ حدیبیہ کے موقع پر تمام صحابہ نے حلق کرا لیا تھا۔ صرف ایک آدمی انصار میں سے اور ایک آدمی مہاجرین میں سے کل دو آدمی نے حلق نہیں کیا تھا۔ اور ان دونوں نے قصر کرا لیا تھا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم حلق کرنیوالوں کیلئے بار بار مغفرت اور رحمت کی دعا کرتے رہے اور محلقین کے لئے تین مرتبہ دعاء فرمائی اور مقصرین کے لئے ایک مرتبہ دعا فرمائی تو حلق کو قصر پر فضیلت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ حلق اور قصر کا حکم اسی طرح باقی ہے جس طرح بیت اللہ پہونچنے کے بعد ہوتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ احصار کی وجہ سے حلق کا حکم ساقط نہیں ہوجاتا ہے۔

قالوا فما بال المحلقين ظاهرت بالترحم قال انهم لم يشكوا۔ صحابہ نے سوال کیا کہ آپ نے محلقین کو کس بناء پر ترحم کے ساتھ فضیلت دی تو حضورؐ نے فرمایا کہ انھوں نے حلق میں شک نہیں کیا اور مقصرین نے شک کیا ہے۔ بات یہ پیش آئی تھی کہ قصر کرنے والے ہدی ساتھ نہیں لائے تھے تو بغیر ہدی کے حلق کرنے میں ان کو شک ہوا اس لئے حلق نہ کر کے قصر کیا تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلق کرنے والوں کے لئے بار بار دعاء کر کے شک کو دور فرمایا۔ اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے دو سند اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے دو سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

بَابُ حَجِّ الصَّغِيْرِ

اس باب کے تحت ایک مختصر سا مسئلہ زیر بحث ہے کہ اگر نابالغ

www.besturdubooks.net

حج کرے گا تو اس کا حج بالاتفاق صحیح اور معتبر ہے مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ اس کا یہ حج اس کے حجۃ الاسلام کی طرف سے ادا ہو جائیگا یا نہیں؟ کہ بالغ ہونے کے بعد اس پر دوبارہ فریضۂ حج ادا کرنا لازم ہوگا یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں معارف السنن ۶/۲۱۲، عمدۃ القاری ۱۰/۲۱۶، نووی ۱/۴۳۱، اوجز المسالک ۳/۵۹۵۔ بذل المجہود ۳/۹۳۔ نخب الافکار قلمی ۸/۱۶۷، المغنی لابن قدامہ مصری ۳/۲۰۱ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام داؤد ظاہری اور بعض محدثین کے نزدیک اس کا یہ حج اس کے حجۃ الاسلام کی طرف سے واقع ہو جائے گا۔ بالغ ہونے کے بعد دوبارہ حج کرنا لازم نہ ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ان الصبی اذا حج قبل بلوغہ اجزأہ الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام ابو یوسف، امام محمد بن حسن شیبانی، سفیان ثوری، ابراہیم نخعی، مجاہد بن جبیر، عطاء بن ابی رباح، حسن بصری اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک صبی کا حج صحیح اور معتبر تو ہے لیکن اس کے حجۃ الاسلام کی طرف سے واقع نہ ہوگا۔ بالغ ہونے کے بعد شرائط پائے جانے پر دوبارہ حج کا فریضہ ادا کرنا اس پر واجب ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک اخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اول کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر ایک عورت نے حضور ﷺ

www.besturdubooks.net

کے پاس ایک بچہ لاکر سوال کیا کہ کیا اس بچہ کا حج صحیح ہوگا؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے لئے حج ہے اور تمہارے لئے اس کا اجر ہے۔

اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنف رحمہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بچے کا حج معتبر اور صحیح ہے اور جب معتبر ہے تو حجۃ الاسلام کی طرف سے واقع ہونا بھی صحیح ہوگا۔

فریق اول کی دلیل کا جواب

ص ۳۲۵ س ۱۹ وکان من الحجۃ

فھو عندنا علی اھل المقالۃ الاولیٰ ان ھذا الحدیث انما فیہ ان رسول اللہ صلی اللہ وسلم اخبر ان للصبی حجاً الخ سے تقریباً بارہ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جارہا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ صبی اور بچہ کی طرف سے حج کا صحیح ہونا تمام علماء کو تسلیم ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کرتا جیسا کہ اس کی نماز صحیح ہوجاتی ہے لیکن وہ نماز اس پر فرض نہیں ہے ایسا ہی اس کا حج صحیح اور معتبر ہے اور اس پر اجر و ثواب بھی مرتب ہوگا۔ مگر وہ حج اس پر فرض نہیں ہے بلکہ نفل ہے۔ اور مذکورہ حدیث سے صرف صحت حج ثابت ہوتی ہے اور اس حج کا اس کی طرف سے بطور فرض واقع ہوجانا ۔ ۔ ۔ مذکورہ حدیث سے کسی طرح ثابت نہیں ہے ہاں البتہ یہ حدیث ان لوگوں کے خلاف حجت بن سکتی ہے جو صحت حج کا انکار کرتے ہیں لیکن جمہور کے خلاف حجت نہیں بن سکتی۔ اسلئے کہ جمہور صحت حج کے قائل ہیں لہذا اس حدیث شریف کا جو مطلب فریق اول نے

www.besturdubooks.net

سمجھا ہے وہ صحیح نہیں ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ مذکورہ حدیث کے راوی ہیں اور خود فرماتے ہیں کہ حجۃ الاسلام کی طرف سے یہ حج واقع نہ ہوگا۔ بلکہ بالغ ہونے کے بعد دوبارہ حجۃ الاسلام کرنا لازم ہوگا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے لوگوں کے مجمع کو مخاطب کرکے فرمایا کہ جو کچھ تم کہتے ہو وہ مجھ سے سن لو اور ایسا نہ کرنا کہ کچھ اور سمجھ کر لوگوں کو وہی بیان کرنے لگو۔ پھر فرمایا جو بھی بچہ اپنے اہل کے ساتھ حج کرتا ہے اور پھر مرجاتا ہے تو اس کا حج ادا ہوگیا اور بالغ ہوجائے تو دوبارہ حج کرنا اس پر لازم ہے اور جو بھی غلام اپنے آقا کے ساتھ حج کرتا ہے پھر مرجاتا ہے اس کا حج ادا ہوگیا اور اگر آزاد ہوجائے تو دوبارہ حج کرنا اس پر لازم ہے۔ اور تم خود یہ کہتے ہو کہ جو شخص کسی حدیث کو روایت کرتا ہے وہی اس حدیث کا مطلب زیادہ جانتا ہے۔ اور فصل اول کی حدیث کے راوی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ہیں اور وہ خود اس کا مطلب یہ بیان فرما رہے ہیں کہ اس حج سے بچہ کی طرف سے حجۃ الاسلام ادا نہ ہوگا لہٰذا تمہارا مدعیٰ ثابت نہ ہوگا۔

متعلِّق دو اشکال

اشکال ۱: صفحہ ۴۳۶ سطر ۲ فان قال قائل فما الذی دلک علی ان ذلک الحج لا یجزیہ من حجۃ الاسلام الخ

اس عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ آپ کو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ بچہ کا حج حجۃ الاسلام کی طرف سے واقع نہیں ہوگا؟

جواب: صفحہ ۴۳۶ سطر ۳ قلت قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

www.besturdubooks.net

رفع القلم عن ثلثۃ عن الصغیر حتی یکبر الحدیث الخ سے تقریباً چار سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تین قسم کے لوگوں سے احکام شرعیہ اور فرائض اسلام کا قلم اٹھالیا گیا ہے یعنی ان کو غیر مکلف قرار دے کر ان پر فرائض اسلام کا حکم نافذ نہیں کیا گیا ہے۔ وہ اگر کوئی حکم ادا کرے گا تو وہ اس کی طرف سے نفل ہی ہوگا (۱) صبی۔ (۲) مجنون۔ (۳) نائم۔ بخاری ص ۹۹۴ ج ۲۔ لہذا جب بچہ فرائض کا مکلف نہیں ہے تو حج بھی اس پر فرض نہ ہوگا۔ اس لئے جب وہ حج کرے گا تو وہ اس کی طرف سے نفل ہی ہوگا۔ جس طرح بچہ اگر فرض نماز ادا کر لیتا ہے اس کے بعد وقت کے اندر بالغ ہو جاتا ہے تو اس نماز کا اعادہ اس پر لازم ہوتا ہے اور وہ نماز نہ پڑھنے والے کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور یہ متفق علیہ مسئلہ ہے تو اسی طرح حج کا بھی حکم ہوگا کہ بالغ ہونے کے بعد اس کو حج نہ کرنے والے کے حکم میں قرار دیا جائے گا لہذا اس پر دوبارہ حج کرنا لازم ہے۔

اشکال ۲

ص ۳۶۳ س ۴ فان قال قائل فقد رأینا فی الحج حکما یخالف حکم الصلوٰۃ الخ سے تقریباً چار سطروں میں دوسرا اشکال پیش کیا جارہا ہے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو مذکورہ جواب میں حج کو صلوٰۃ پر قیاس کیا ہے وہ ہم کو تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ حکم حج حکم صلوٰۃ کے مخالف ہے اور وہ اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص پر حج فرض فرمایا ہے جو زاد راہ اور سبیل پر پوری قدرت رکھتا ہو اور جو ان امور پر قادر نہیں ہے اس پر حج فرض نہیں فرمایا ہے لہذا جو بالغ

www.besturdubooks.net

آدمی زادراہ اور سواری اور مامون راستہ پر قادر نہیں ہے، اس پر بچہ کی طرح حج فرض نہیں ہے پھر سب کا اتفاق اس پر ہے کہ اگر ایسا شخص اپنے اوپر مشقت کا بار ڈال کر پیدل چل کر حج کرلیتا ہے تو اس کا یہ حج نفل نہیں ہوتا بلکہ حجۃ الاسلام کی طرف سے واقع ہوجاتا ہے اور مالدار ہوجانے کے بعد دوبارہ حج کرنا اس پر لازم نہیں ہے۔ تو اس پر قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر بچہ نے بھی قبل الوجوب اور قبل البلوغ حج کرلیا ہے تو حجۃ الاسلام کی طرف سے واقع ہوجانا چاہئے اور دوبارہ بعد البلوغ اس پر حج لازم نہ ہونا چاہئے۔

جواب

ص ۳۶۶ س ۱ قیل لہ ان الذی لا یجد السبیل انما سقط الفرض عنہ لعدم الوصول الی البیت الخ سے باب کے اخیر تک مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ غیر مستطیع آدمی کے پیدل حج کا حجۃ الاسلام کی طرف سے واقع ہونا دو وجہوں سے ہے۔

(۱) اس پر حج اس لئے فرض نہیں ہوا تھا کہ وہ بیت اللہ تک پہونچنے پر قادر نہیں تھا اور اب جب وہ پیدل مشقت اٹھا کر بیت اللہ تک پہونچ گیا ہے تو رکاوٹ ختم ہوگئی اور مستطیع لوگوں کے حکم میں ہوگیا ہے۔ اس لئے موسم حج میں وہاں پہونچنے کے بعد اس پر حج فرض ہوگیا ہے اس لئے وہ حج اس کے حجۃ الاسلام کی طرف سے واقع ہوجائے گا۔

(۲) وہاں پہونچ جانے کے بعد وہ مکہ والوں کے حکم میں ہوگیا ہے اور اہل مکہ پر حج فرض کے لئے راستہ کی سہولت شرط نہیں ہے۔ اور بچہ کا حکم ایسا نہیں ہے بلکہ بیت اللہ تک پہونچنے

www.besturdubooks.net

سے قبل اور پہونچنے کے بعد دونوں صورتوں میں وہ غیر مکلف رہتا ہے لہذا بالغ اور مکلف ہو جانے کے بعد ہی اس پر حج فرض ہو سکتا ہے اسلئے بعد بلوغ دوبارہ حج کرنا اس پر لازم ہوگا۔ یہی بات قیاس کے مطابق ہے اور یہی ہمارے علماء ثلثہ اور جمہور کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

باب دخول الحرم هل يصلح بغير احرام

اس باب کے تحت ایک اہم ترین اختلافی مسئلہ بیان کیا جا رہا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کا ارادہ حج یا عمرہ کا نہ ہو تو اس کے لئے بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا بالاتفاق جائز ہے اور جہاں جانا تھا وہاں پہونچنے کے بعد ہی حرم شریف جانے کا ارادہ پیدا ہو گیا ہے تو اس کے لئے وہاں سے احرام باندھنا جائز ہے اس لئے کہ وہ وہاں والوں کے حکم میں ہو گیا ہے۔

اختلاف اس شخص کے بارے میں ہے جو دخول حرم کا ارادہ رکھتا ہے اس کے لئے بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا اور بلا احرام حدود حرم میں داخل ہو جانا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں عمدۃ القاری ص۲۲۴ ج۹، ص۲۰۵ ج۱۰، اوجز المسالک ص۴۲ ج۳، معارف السنن ص۹۲ ج۶، نخب الافکار قلمی ص۱۹۴ ج۴، المغنی لابن قدامہ ص۱۱۱ ج۳، بدایۃ المجتہد ص۳۲۵ ج۱ میں کچھ فرق کے ساتھ چار مذاہب نقل کئے گئے ہیں

مذہب ۱ ابن شہاب زہریؒ، حسن بصریؒ، عبداللہ ابن وہبؒ، داؤد بن علیؒ، امام بخاریؒ، اصحاب ظواہر کے نزدیک نیز امام شافعی کے ایک قول اور امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق بغیر احرام میقات سے تجاوز

www.besturdubooks.net

کر جانا اور حرم میں داخل ہو جانا جائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر
فذهب قوم الی انہ لا باس بدخول الحرم بغیر احرام الخ کے
مصداق ہیں۔

مذہب ۲ امام عطاء بن ابی رباحؒ، ابراہیم نخعیؒ، طاؤس بن کیسانؒ، امام طحاویؒ کے نزدیک حدودِ حرم سے باہر کے رہنے والے چاہے قبل المیقات کے ہوں، یا بعد المیقات کے ان کے لئے بلا احرام دخول حرم جائز نہیں ہے۔
یہی لوگ کتاب کے اندر فقال بعضهم وكذلك الناس جميعا
من كان بعد الميقات وقبل الميقات غير اهل مكة خاصة الخ
کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ امام سفیان ثوریؒ، امام حسن بن حیؒ، امام اوزاعیؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ وغیرہ کے نزدیک قبل المیقات کے لوگوں کے لئے تو بلا احرام دخول حرم جائز نہیں ہے اور بلا احرام داخل ہونے کی وجہ سے ایک دم واجب ہو جائے گا لیکن اہل میقات اور بعد المیقات کے لوگوں کے لئے بلا احرام دخول حرم جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر
وقال آخرون من كان منزله في بعض الميقات اوفيما بعد
الميقات الى مكة فله ان يدخل مكة بغير احرام الخ کے
مصداق ہیں۔ اور حنفیہ کا فتویٰ اسی پر ہے کہ حج یا عمرہ کے ارادے سے جا رہا ہو یا تجارت یا کسی اور ضرورت سے جا رہا ہو ہر حال میں بلا احرام کے میقات سے تجاوز کرنا ناجائز اور موجبِ دم ہے۔ بدائع ص ۱۶۴/۲ ۔

www.besturdubooks.net

مذہب ۳ امام احمد بن حنبلؒ امام ابوثورؒ کے نزدیک نیز امام شافعیؒ کے ایک قول اور امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق اہل المیقات قبل المیقات کے لوگوں کی طرح میقات سے باہر آفاقی کے حکم میں ہوں گے ان کے لئے بھی دخول حرم کے ارادے سے میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقال اخرون اھل المواقیت حکمھم حکم من کان قبل المواقیت الخ کے مصداق ہیں فریق ثانی اور فریق رابع کا مدعیٰ قریب قریب ایک ہے۔ اور حضرت مصنفؒ نے اخیر کے تینوں مذاہب کو وخالفھم فی ذلک اخرون الخ کا مصداق قرار دیا ہے اسلئے کہ تینوں مذاہب فی الجملہ بلا احرام دخولِ حرم کو ناجائز کہتے ہیں۔

فائدہ اگر بلا احرام میقات سے تجاوز کر جائے گا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد ابن حسن شیبانیؒ، امام مالکؒ، امام عبداللہ بن مبارکؒ کے نزدیک ایک دم واجب ہوگا اور اگر میقات پر لوٹ آتا ہے تو اگر تلبیہ کے ساتھ احرام باندھتا ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق دم ساقط ہو جائے گا۔ اور دیگر حضرات کے نزدیک دم ساقط نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ، امام اوزاعیؒ کے نزدیک رجوع الی المیقات سے مطلقاً دم ساقط ہو جائے گا۔ میقات پر آکر تلبیہ پڑھا ہو یا نہیں، ہر حال میں ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے رجوع الی المیقات سے قبل احرام باندھ لیا ہے اس لئے میقات پر آکر تلبیہ کے ساتھ احرام باندھنے کی ضرورت نہیں۔ مستفاد نخب الافکار ص۱۹۵/۷۔ امام سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ کے نزدیک بلا احرام تجاوز کر جانے

www.besturdubooks.net

کے بعد پھر احرام باندھ لیا ہے تو اس پر کوئی شے واجب نہیں۔
المنتخب صہ ۱۹۶ ۔

دلائل

اب حل کتاب کے تحت دلائل اس طرح قائم کریں گے کہ اولاً دو فریق قرار دیں گے۔
مذہب ۱ کو فریق اول قرار دیں گے اسلئے کہ وہ بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے اور بلا احرام دخول حرم کو جائز قرار دیتا ہے۔
اور بقیہ تینوں مذاہب چونکہ فی الجملہ عدم جواز کے قائل ہیں اس لئے اصالۃً ان سب کو فریق ثانی قرار دیں گے اور ہم اس ترتیب سے حل کتاب کے تحت دلائل قائم کریں گے کہ اولاً فریق اول کی دلیل۔ ثانیاً مذہب ۲ یعنی حنفیہ کے مدعیٰ کی تردید۔ ثالثاً: فریق اول کی دلیل کا جواب اور حرمت کعبہ کا مسئلہ۔ رابعاً: فریق اول کا ایک اشکال وجواب۔ خامساً: حنفیہ کے خلاف نظر کے تحت عقلی دلیل۔ سادساً: حنفیہ کی دلیل اور اس کا جواب۔ سابعاً: دوسرے اشکال وجواب پر باب ختم کرنا ہے۔ اس کے بعد ثامناً: بناء کعبہ کا تاریخی مسئلہ کا حل پیش کرنا ہے۔

اولاً فریق اول کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فتح مکہ کے دن بلا احرام سر پر کالا عمامہ باندھ کر مکۃ المکرمہ داخل ہونے کا ذکر ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سر مبارک پر مغفر یعنی فوجی خود تھا۔ اور جب آپ نے سر پر سے اتار کر رکھ دیا تو لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی کہ عبداللہ بن خطل خانہ کعبہ کے غلاف سے چمٹا ہوا ہے تو آپ نے

www.besturdubooks.net

حکم فرمایا کہ اس کو اسی حالت میں قتل کر دو چنانچہ اس کو مقام ابراہیم اور زمزم کے درمیان قتل کر دیا گیا۔ واقعہ یہ پیش آیا تھا کہ فتح مکۃ المکرمہ کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پندرہ افراد جن کی حد درجہ ایذار اور دشمنی کی بنا پر ان کو قتل کر دینے کا حکم فرمایا تھا۔ ان کے نام حسب ذیل ہیں۔

(۱) عبداللہ بن خطل۔ (۲) قرتنیٰ یہ ابن خطل کی لونڈی تھی۔ (۳) قُرَیبَہ یہ بھی اس کی لونڈی تھی۔ (۴) سارہ یہ بنی مطلب میں سے کسی کی باندی تھی۔ یہ تینوں لونڈیاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کرتی تھیں۔ (۵) حویرث بن نقید۔ (۶) مقیس بن صبانہ۔ (۷) عبداللہ بن سعد بن ابی سرح۔ (۸) عکرمہ بن ابی جہل۔ (۹) ہبار بن الاسود۔ (۱۰) وحشی بن حرب، قاتل حمزہؓ۔ (۱۱) حارث ابن طلاطل (۱۲) کعب بن زہیر۔ (۱۳) ہبیرہ بن ابی وہب مخزومی۔ (۱۴) عبداللہ بن زبعری۔ (۱۵) ہند بنت عتبہ زوجہ ابی سفیان۔

ان میں سے بعض نے اسلام قبول کر لیا اور بعض کو قتل کر دیا گیا اور جن کو قتل کر دیا گیا تھا ان میں سے عبداللہ بن خطل بھی ہے۔ مستفاد سیرت مصطفیٰ ص۲/۴۴۔ اور عبداللہ بن خطل کے قاتل بارے میں مختلف اقوال ملتے ہیں۔ بعض نے کہا کہ حضرت ابو برزہ اسلمیؓ نے قتل کیا ہے۔ اور حضرت سعید بن حریثؓ ان کے ساتھ شریک تھے۔ اور بعض نے کہا کہ حضرت سعید بن ذویبؓ نے قتل کیا ہے۔ اور بعض نے کہا کہ حضرت زبیر بن العوامؓ نے قتل کیا ہے اور بعض نے کہا کہ حضرت سعید بن حریثؓ اور حضرت عمار بن یاسرؓ دونوں مارنے کے لئے دوڑ پڑے تو حضرت سعیدؓ نے سبقت کر کے مقام ابراہیم اور بیر زمزم کے درمیانی حصہ میں قتل

www.besturdubooks.net

کردیا ہے۔

بہرحال ان تمام روایات سے بلا احرام مکۃ المکرمہ کے دخول کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اور حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی دو روایات کو دو صحابہ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ صحابی ع۱ حضرت جابرؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔ صحابی ع۲ حضرت انسؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔

ثانیاً مذہب ۲ یعنی حنفیہ پر تردید

ص ۲۳۶ س ۲۹ وجعل ابو حنیفۃ و

ابو یوسفؒ ومحمدؒ حکم اهل المواقیت کحکم من کان من ورائھم الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں میں حنفیہ کے مدعیٰ کی تردید کی جارہی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اور ان کے ہم خیال لوگوں نے جو اہل میقات کو اہل حل کے حکم میں قرار دیا ہے۔ یہ قیاس کے بھی مخالف معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ میقات کے باہر کا آدمی اگر حج کے ارادہ سے جائے اور بغیر احرام میقات سے تجاوز کر جائے اور حج کر کے فارغ ہو جائے اور لوٹ کر میقات نہ آئے تو اس پر ایک دم واجب ہے اور جو شخص میقات سے احرام... باندھ لے وہ سنت طریقہ پر ہے اور جو میقات پہونچنے سے بہت پہلے احرام باندھ لیتا ہے وہ بھی سنت طریقہ پر ہے۔ تو جب میقات سے احرام باندھنا میقات سے پہلے احرام باندھنے کے حکم میں ہے تو اہل میقات کا حکم میقات سے باہر رہنے والوں کی طرح ہوگا۔ میقات کے اندر کے رہنے والے کی طرح نہ ہوگا لہذا جس طرح میقات کے باہر کے رہنے والوں کے لئے بلا احرام

www.besturdubooks.net

دخول حرم جائز نہیں ہے اسی طرح اہل میقات کے لئے بھی بلا احرام دخول حرم جائز نہ ہوگا۔ اس قیاس سے حنفیہ کے مدعیٰ پر تردید ہو جاتی ہے۔

ثالثاً: فریق اول کی دلیل کا جواب اور حرمت کعبہ کا مسئلہ

ص ۴۲۳ س ۱ والحتجنا الی النظر فی الاخبار ھل فیھا ما یدفع دخول الحرم بغیر احرام وھل فیھا ما ینبئ عن معنی فی ھذین الحدیثین المتقدمین یجب بذلک المعنی ان ذلک الدخول الذی کان الخ سے تقریباً تینتیس ۳۳ سطروں میں فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فصل اول میں حضرت جابرؓ اور حضرت انسؓ کی روایت کا کیا مطلب ہے۔ اس کے لئے ہم نے دوسری روایات پر غور کیا ہے کہ دوسری روایات میں کوئی ایسی دلیل موجود ہے یا نہیں جو بلا احرام دخول حرم کی مدافعت اور ممانعت پر دال ہو اور فصل اول کی روایات کے معنی اور مطلب کو واضح کر دے، تو ہم کو بے شمار روایات ایسی مل گئیں جو بلا احرام دخول حرم کی حرمت پر دال ہیں اور حضرت جابرؓ اور حضرت انسؓ کی روایت کا مطلب ان سے واضح ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں حضرت مصنفؒ نے تین صحابہ کرام کی روایات کو آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے

www.besturdubooks.net

ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جس دن آسمان، زمین، شمس و قمر کو پیدا فرمایا ہے تب سے مکۃ المکرمہ کو حرام اور محترم بنایا ہے اور کعبۃ اللہ اور حرم مکی کو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں اخشبین یعنی جبل ابو قبیس اور جبل قعیقعان کے درمیان رکھا ہے۔ نہ میرے سے پہلے کسی کے لئے حلال ہوا ہے اور نہ ہی میرے بعد تا قیامت کسی کے لئے حلال ہوگا۔ اور میرے واسطے یوم الفتح میں صرف ایک محدود وقت کیلئے حلال فرمایا ہے اور کسی کے لئے حدود حرم کی گھاس، درخت پیڑ کو اکھیڑنا جائز نہیں ہے اور نہ وہاں کے لقطہ کو اٹھانا جائز ہے ہاں البتہ مالک تک پہونچانے اور اعلان کرنے کے لئے جائز ہو سکتا ہے اور اذخر نامی گھاس اہل حرم کی ضرورت کی چیز ہونے کی وجہ سے اس کو کاٹنے کی اجازت دی گئی ہے۔

اب اس حدیث کے سیاق پر غور کرنے سے صاف واضح ہوجاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بلا احرام مکۃ المکرمہ داخل ہونے کی اصل علت کیا تھی کہ صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ستودہ صفات کے لئے اللہ تعالیٰ نے صرف چند گھنٹے حرمت کو موقوف کر دیا تھا اس کے بعد قیامت تک کے لئے حلال نہ ہوگا اور نہ ہی کسی کے لئے بلا احرام حدود حرم میں داخل ہونا جائز ہوگا۔

حرمت کعبہ اور صحابی ۲

حضرت ابو شریح کعبی خزاعی رضی اللہ عنہ کی روایت تین سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت باقاعدہ ایک واقعہ سے متعلق ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ یزید نے اپنے دور امارت میں عمرو بن سعید کو مدینۃ المنورہ پر امیر بنا کر بھیجا اور اسی کے ہاتھ سے مقام حرہ کا دردناک واقعہ پیش آیا اور مدینہ کو تباہ کرنے کے بعد حضرت

www.besturdubooks.net

عبداللہ بن زبیرؓ کو قتل کرنے کے لئے مکۃ المکرمہ لشکر روانہ کر رہا تھا۔ اسی اثنا میں حضرت ابو شریح خزاعیؓ نے لشکر کے مجمع میں جاکر اس سے کہا کہ اے امیر مجھے کچھ بات کرنے کا موقع دے چنانچہ پورے مجمع میں بیٹھ کر یہ حدیث سنائی کہ فتح مکہ کے دوسرے دن صبح کو بنی خزاعہ کے لوگوں نے بنی ہذیل کے مشرک شخص کو قتل کر دیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حرم مکی کو جب آسمان، زمین شمس وقمر کو پیدا فرمایا تھا اس وقت سے قیامت تک کے لئے محترم بنایا ہے کسی کے لئے اس کی حدود میں خونریزی کرنا جائز نہیں ہے اور خاص طور پر میرے لئے صرف ایک محدود وقت کے لئے حلال فرمایا تھا۔ اور اس کے بعد اس کی حرمت بحالہ لوٹ کر آگئی ہے اور اگر تم سے کوئی یہ کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حلال کیا ہے تو تم اس کا یہ جواب دینا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کے لئے حلال کیا تھا۔ تیرے لئے حلال نہیں ہے تو اس پر عمرو بن سعید نے کہا کہ آپ جائیے۔ ہم اس کی حرمت کو زیادہ جانتے ہیں کہ وہ خون بہانے والے اور خونخرابہ سے مداخلت کرنے والے اور امیر کی اطاعت سے الگ ہونے والے کو منع نہیں کرتا۔ تو حضرت ابو شریحؓ نے فرمایا کہ جس وقت حضورؐ یہ ارشاد فرما رہے تھے اس وقت میں موجود تھا تو وہاں نہیں تھا۔ اور میں نے تجھ تک بات پہونچا دی ہے اور عمرو بن سعید حضرت علیؓ کو گالیاں دیتا تھا اس لئے اس کا لقب اشدق پڑگیا تھا۔ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے لطیم الشیطان کا لقب دیا تھا۔ بہر حال یہ بات نہیں مانی اور مکۃ المکرمہ پر لشکرکشی کی اور دیوار کعبہ کو منجنیق کے ذریعہ سے منہدم کر دیا اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ

www.besturdubooks.net

کا کچھ نہ کرسکا اسی اثناء میں اس کو اطلاع ملی کہ یزید ہلاک ہوگیا ہے تو نامراد ہوکر لوٹ گیا۔ اور یزید کے بعد اس کے لڑکے حضرت معاویہ بن یزید کو مسند امارت پر بیٹھایا گیا مگر انھوں نے لوگوں کو جمع کرکے فرمایا کہ اس عہدہ پر میرے دادا فائز ہوئے اور وہ صحابی ہونے کے باوجود ان سے کیا کیا عمل صادر ہوا آپ لوگوں کو معلوم ہے اور اس کے بعد میرے باپ یزید نے کیا کیا کہ اہل بیت کو ختم کیا اور مدینہ کو تباہ کیا اور حرم مکی پر فوج کشی کی۔ اس لئے تم جس کو چاہو امیر بنالو میں یہ ذمہ داری انجام نہیں دے سکوں گا۔ لوگوں نے مروان بن حکم کو امیر بنایا مگر وہ حضرت ابن زبیرؓ پر کامیاب نہ ہوسکا اسکے بعد عبدالملک بن مروان امیر بنا اس نے حجاج بن یوسف کے ذریعہ سے کعبۃ اللہ کو مسمار کیا اور حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کو شہید کردیا۔ الکوکب الدری ص ۴۶۸ ج ۱، نخب الافکار ص ۲۰۲ ج ۷ تا ص ۲۰۸ ج ۷

صحابی ۳ : حضرت ابوہریرہؓ کی روایت چار سندوں کے ساتھ۔ ان کی روایت کا حاصل بھی حضرت ابوشریحؓ کی روایت کی طرح ہے مگر اتنا فرق ہے کہ ان روایت میں قبیلہ ہذیل کے آدمی کا قبیلہ لیث کے ایک شخص کو قتل کرنے کا ذکر ہے۔

اب ان تمام روایات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ تخلیق کائنات سے قیامت تک کے لئے اللہ تعالیٰ نے حرم مکی کو کسی کے لئے حلال نہیں کیا ہے اور اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک محدود وقت تک کے لئے حلال فرمایا تھا اور اس کے بعد اس کی حرمت بحالہ لوٹ آئی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وقتی طور پر حرمت کو اٹھالیا گیا تھا۔ اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے لئے احرام باندھ کر میقات

www.besturdubooks.net

سے تجاوز کرنا اور احرام ہی کی حالت میں حرم مکی میں داخل ہونا لازم نہیں تھا اور اس کے بعد حرم مکی کی حرمت بحالہ اپنی جگہ لوٹ آئی ہے اور قیامت تک بلا فصل باقی رہے گی تو اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح کس کے لئے حرم مکی کی حرمت اٹھائی جارہی ہے کہ وہ بلا احرام میقات سے تجاوز کر سکے اور بلا احرام حرم مکی میں داخل ہو جائے؟ یہ ایک غیر ممکن بات ہے اس لئے بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا اور حرم مکی میں داخل ہونا جائز نہ ہوگا، اگر داخل ہوگا تو دم واجب ہوگا۔

رابعًا اشکال ۱

ص۴۳۸ س۵ فان قال قائل ان معنی ما احل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم منہا ہو شہر السلاح الخ سے ایک سطر کی عبارت میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے فتح مکہ کے دن حلال کرنے کی علت کیا تھی وہ تو جنگ اور خون بہانے کے لئے ہتھیار کے ساتھ حملہ کرنے کے لئے حلال کیا گیا تھا اس کے علاوہ کسی اور علت کی وجہ سے حلال نہیں کیا گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بھی مطلقًا حلال نہیں کیا۔ یعنی یہ لوگ ما قبل میں جواب میں ذکر کردہ روایات پر یہ اشکال کرتے ہیں کہ تم نے ان روایات سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جس وقت میں حلال کیا گیا تھا اس کو علی الاطلاق قتال، غیر قتال ہر اعتبار سے حلت پر محمول کیا ہے۔ وہ صحیح نہ ہوگا بلکہ اس حلت کو صرف حالت قتال پر محمول کرنا چاہئے

جواب

ص۴۳۸ س۶ قیل لہ ہذا محال ان کان الذی ابیح للنبی صلی اللہ علیہ وسلم منہا ہو ما ذکرت خاصۃ الخ سے تقریبًا نو سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر قتال کو علت حلت قرار دیا

www.besturdubooks.net

گیا ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم لا یحل لاحد بعدی نہ فرماتے کیونکہ کعبۃ اللہ کی حفاظت اور دشمنان اسلام کی مدافعت کے لئے قتال اور جنگ کی حلت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے بھی تھی اور بعد میں بھی رہے گی تو پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کیا رہی؟ اور ارشاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم لم تحل لاحد قبلی اور لا تحل لاحد بعدی اور لم تحل لی الا ساعۃ کا کیا مطلب ہوگا لامحالہ یہی کہنا ہوگا کہ اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے قتال، غیر قتال ہر حیثیت سے حلال کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی بھی زمانہ میں اگر کفار مسلمانوں پر غلبہ حاصل کر کے حرم مکی پر قبضہ کریں اور مسلمانوں کو وہاں سے نکال دیں اور حرم مکی سے مسلمانوں کو روک دیں تو مسلمانوں کے لئے جائز اور حلال ہے کہ ہتھیار اور فوجی لشکر کے ذریعہ سے بلا احرام حدود حرم میں داخل ہو کر کفار سے جنگ کریں۔ تو معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جو حلال کیا گیا تھا وہ قتال کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ستودہ کی وجہ سے تھا اس لئے اس وقت اگر قتال کا ارادہ نہ بھی ہوتا تب بھی بلا احرام داخل ہونا جائز ہو جاتا اور اسی وجہ سے عمرو بن سعید نے جب حضرت ابو شریح خزاعی رضؓ کو یہ جواب دیا تھا کہ سافک دم اور مانع خربہ اور خالع طاعۃ کو حرمت حرم نہیں روکتی تو حضرت ابو شریح رضؓ نے اس کی ایک بات پر نکیر نہیں فرمائی اور جواب میں یہ نہیں فرمایا کہ حرم مکی ہر قسم کے انسان کو پناہ دیتا ہے۔ کیونکہ حضرت ابو شریح رضؓ اس مسئلہ کو جانتے تھے اس لئے نکیر نہیں فرمائی۔ نیز حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ نے فرمایا کہ بلا احرام حرم مکی میں داخل ہونا کسی کے لئے جائز نہیں ہے اس عموم

www.besturdubooks.net

میں حرم کی حفاظت اور دشمنان اسلام کو وہاں سے نکالنے کی غرض سے قتال وغیرہ داخل نہیں ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جو حلال فرمایا تھا وہ قتال اور حمل سلاح کے لئے نہ ہونا اور آپ کی ذات مقدسہ کی خصوصیت کی وجہ سے ہونا ماقبل سے ثابت ہو چکا ہے اس لئے اشکال درست نہ ہوگا۔

خامسًا حنفیہ کے خلاف دلیل عقلی اور نظر طحاوی

ص۴۳۸ س۱۵ ثم احتججنا بعد هذا الی النظر فی حکم من بعد المواقیت الی مکۃ هل لهم دخول الحرم بغیر احرام ام لا الخ سے تقریبًا پانچ سطروں میں حنفیہ کے خلاف نظر کے تحت دلیل پیش کی جارہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مابعد المواقیت یعنی اہل حل کا حکم کیا ہے؟ کیا ان کے لئے بلا احرام بغرض حج یا عمرہ یا تجارت وغیرہ جائز ہے یا نہیں تو دیکھنے میں آیا کہ ان کے لئے کسی حال میں بلا احرام دخول جائز نہیں ہے اور جو لوگ سے میقات اور حدود حرم کے درمیان حل میں داخل ہونا چاہیں ان کے لئے بلا احرام حدود حل میں داخل ہونا بالاتفاق جائز ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ حدود حل کے کا حکم دخول حرم کے مسئلہ میں آفاقی کی طرح ہے لہذا حنفیہ کا یہ دعویٰ صحیح نہ ہوگا کہ اہل میقات اور اہل حل کے لئے حرم مکی میں بلا احرام داخل ہونا جائز ہے۔

سادسًا حنفیہ کی دلیل

ص۴۳۸ س۲۰ وذلک انهم انما قلدوا فیما ذهبوا الیہ من هذا الخ سے تقریبًا پونے چھ سطروں میں حنفیہ کی دلیل پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جب مکۃ المکرمہ سے

www.besturdubooks.net

مدینۃ المنورہ کے لئے روانہ ہوگئے اور مقام قدید تک پہونچ گئے تو ان کو اطلاع ملی کہ ابن دلجہ نے مدینۃ المنورہ پر لشکرکشی کی ہے اور اہل مدینہ کو تباہ کر دیا ہے۔ مقام قدید حدود حرم سے باہر حل میں ہے حضرت ابن عمرؓ وہاں سے بلا احرام مکۃ المکرمہ واپس تشریف لے آئے اس سے واضح ہوتا ہے کہ بلا احرام اہل حل کے لئے دخول حرم جائز ہے۔ حضرت مصنفؒ نے اس مضمون کی روایت کو جو حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ سے متعلق ہے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

جواب

ص۴۳۸ س۲۵ وقد روی عن غیر ابن عمر فی ذلک ما یخالف ھذا الخ سے تقریباً نو سطروں میں حنفیہ کی دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں چونکہ حضرت امام طحاوی حنفیہ کے خلاف رائے رکھتے ہیں اس لئے حنفیہ کی دلیل پر بار بار تردید فرما رہے ہیں چنانچہ اب یہاں سے حنفیہ کی مذکورہ دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا فتویٰ یہ ہے کہ اہل مکہ کے لئے حدود مکہ میں رہ کر عمرہ مشروع نہیں ہے اور عمرہ کرنے کے لئے ان کو حدود حرم سے باہر نکلنا لازم ہے اور پھر وہاں سے احرام باندھ کر عمرہ کر سکتے ہیں۔ تو اس پر کسی نے سوال کیا ہے کہ اگر کوئی مکی حدود حرم سے باہر قریب میں کسی کام کے لئے جاتے تو وہ کیا کرے۔ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ وہ بھی عمرہ کا احرام باندھ کر داخل ہو سکتا ہے اور پھر کسی نے سوال کیا کہ حدود حرم سے باہر کے لوگ مکہ میں... لکڑیاں فروخت کرنے آتے ہیں وہ کیا کریں تو ابن عباسؓ نے ان کے بارے میں پہلے یہ فتویٰ دیا تھا کہ ان کے لئے بھی بلا احرام

www.besturdubooks.net

داخل ہونا جائز نہیں ہے مگر بعد میں اس فتویٰ سے رجوع کرلیا اور ان کو مستثنیٰ کر کے باقی سب کے لیے یہ فتویٰ صادر فرمایا کہ لکڑی والوں کے علاوہ باقی کسی کے لیے بلا احرام دخول حرم جائز نہیں ہے چاہے حاجی ہو یا معتمر یا تاجر لہذا اس سے واضح ہوا کہ اہل حل کے لیے بلا احرام دخول حرم جائز نہیں ہے اس لیے حضرت ابن عمرؓ کے عمل سے استدلال درست نہ ہوگا۔ نیز حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جو لوگ خوف عدو اور خوفِ سلطان کی وجہ سے بلا احرام داخل ہوجائیں ان پر کوئی حرج نہیں ہے۔

سابعًا اشکال ۲

ص ۴۳۹ س ۵ فان قال قائل افیجوز لمن کان بعد المواقیت الی مکۃ ان یتمتع الخ سے تقریبًا پون سطر کی عبارت میں یہ اشکال پیش کیا جارہا ہے کہ تمتع آفاقی کے لیے جائز ہے مکی کے لیے جائز نہیں ہے۔ تو اہل حل مکی کے حکم میں ہیں یا آفاقی کے۔ اگر اہل حل کے لیے تمتع جائز ہے تو وہ آفاقی کے حکم میں ہوں گے۔ اور اگر ان کے لیے تمتع جائز نہیں ہے تو اہل مکہ کے حکم میں ہوں گے۔

جواب

ص ۴۳۹ س ۶ قیل لہ نعم الخ سے باب کے اخیر تک جواب دیا جارہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ سب کے نزدیک اہل حل کے لیے تمتع جائز ہے۔ حضرت امام نافعؒ سے دریافت کیا گیا کہ قرآن مجید میں حاضری المسجد الحرام کے مصداق کون سے لوگ ہیں تو جواب دیا کہ اس سے حدود مکہ کے باشندے مراد ہیں تو معلوم ہوا کہ اہل حل کا حکم اہل مکہ کی طرح نہیں ہے بلکہ آفاقی کی طرح ہے۔ اس لیے میقات سے باہر کے اہل آفاق،

www.besturdubooks.net

اہل میقات، اہل حل تینوں کا حکم دخول حرم کے مسئلہ میں یکساں ہوگا
کہ ان میں سے کسی کے لئے بلا احرام دخول حرم جائز نہ ہوگا۔ یہی
حضرت امام طحاویؒ، عطا بن ابی رباح ابراہیم نخعیؒ، طاؤس بن
کیسانؒ وغیرہ کا مسلک ہے مگر حنفیہ کا مسلک اور فتویٰ اسی پر ہے
کہ اہل میقات اور اہل حرم اگر حج اور عمرہ کے علاوہ کسی اور غرض
سے حدود حرم میں داخل ہونا چاہیں تو احرام باندھنا لازم نہیں ہے
البتہ آفاقی پر لازم ہے کہ بلا احرام نہ میقات سے تجاوز کرے،
چاہے کسی بھی غرض سے جا رہا ہو۔ اور نہ ہی بلا احرام حدود حرم
میں داخل ہو اگر بلا احرام میقات سے تجاوز کرے گا تو دم واجب
ہوگا۔ کما فی البدائع ص۱۶۶ ج۲۔

ثامنًا بناء کعبہ کا تاریخی مسئلہ

کعبۃ اللہ کی تعمیر کل دس مرتبہ ہوئی ہے۔ (۱) حضرات ملائکہ کی بناء تخلیق آدم سے پہلے اللہ تعالیٰ کے حکم سے ملائکہ نے کعبۃ اللہ کی بنیاد رکھی ہے اور اس کی تعمیر کی ہے۔ (۲) حضرت آدم علیہ السلام کی بناء۔ حضرت آدم علیہ السلام نے دنیا میں اترنے کے بعد سب سے پہلے خانہ کعبہ کی تعمیر فرمائی ہے اور اس کا طواف فرمایا۔ (۳) حضرت شیث علیہ السلام کی تعمیر۔ (۴) بناء ابراہیم علیہ السلام۔ طوفان نوح علیہ السلام میں خانہ کعبہ کی بنیاد اور عمارت لاپتہ ہوگئی تھی پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے وحی الٰہی سے بنیاد کے آثار کا پتہ لگا کر تعمیر فرمائی۔ (۵) بناء قوم عمالقہ۔ (۶) بناء قوم جرہم (۷) بناء قصی بن کلاب۔ (۸) بناء قریش جس میں آپ علیہ السلام کی بھی شرکت تھی۔ (۹) بناء عبد اللہ بن زبیرؓ۔ (۱۰) بناء حجاج بن یوسف۔ جو آج تک باقی ہے۔ پوری تفصیل اوجز المسالک ص۲۷۶ ج۴ سے شروع ہو رہی ہے۔

www.besturdubooks.net

باب الرجل يوجه بالهدى الى مكة ويقيم في اهله هل يتجرد اذا قلد الهدى

اس باب کے تحت تین مسائل بیان کرتے ہیں۔ (۱) بڑے جانوروں کا اشعار۔ (۲) غنم اور چھوٹے جانوروں کا قلادہ (۳) اپنے وطن میں رہ کر ہدی روانہ کر دینے سے احرام کا حکم ثابت ہوگا یا نہیں۔

مسئلہ ۱ اشعار البدنۃ

یہاں یہ مسئلہ زیر غور ہے کہ اونٹ گائے بھینس، وغیرہ بڑے جانوروں کو ہدی کے لئے روانہ کر دیا جائے تو ان کا اشعار کرنا مسنون ہے یا نہیں؟ اور اشعار کا مطلب یہ ہے کہ جانور کے کوہان پر نیزہ مار کر زخمی کر دیا جائے اور خون کو اس پر لت پت کر دیا جائے تو اس سلسلہ میں بدایۃ المجتہد ص۳۷۷ ج۱، المغنی ص۲۹۳ ج۳۔ اوجز المسالک ص۵۳ ج۳۔ نووی ص۴۰۷ ج۱ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک بڑے جانوروں کا اشعار جائز اور مسنون ہے۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اشعار مطلقاً مکروہ اور مثلہ ہے اس لئے کہ اس میں زندہ جانور کو سخت ترین تکلیف پہونچانا لازم آتا ہے۔ ہاں البتہ بڑے جانوروں کے گلے میں پرانے چمڑے، درخت کی چھال اور

www.besturdubooks.net

مشکیزہ کی گردن وغیرہ کا ہار ڈالدینا مسنون اور مستحب ہے۔
شامی کراچی صہ ۶۱۸/۲، بدائع صہ ۱۶۲/۲۔

مسئلہ ۲؎ قلائد الغنم غنم اور چھوٹے جانوروں کے گلے میں قلادہ اور ہار ڈالنا مسنون ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں معارف السنن صہ ۲۶۴/۶، بدایۃ المجتہد صہ ۳۷۷/۱، اوجز المسالک صہ ۳۵۳/۵، نووی صہ ۴۲۴/۱ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱؎ حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک غنم اور چھوٹے جانوروں کے گلے میں قلادہ اور ہار ڈالنا مسنون نہیں ہے اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدی کی بکریوں کے گلے میں قلادہ ڈالا گیا ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینۃ المنورہ سے چھوٹے جانوروں کو بطور ہدی نہیں بھیجا تھا اور حضرت عائشہؓ نے جن جانوروں کے لئے قلادہ اور ہار بنایا تھا وہ سب بڑے جانور تھے۔

مذہب ۲؎ حضرت امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، ابو ثورؒ، ابن حبیب مالکیؒ، وغیرہ کے نزدیک غنم اور چھوٹے جانوروں کے گلے میں قلادہ اور ہار ڈالنا مسنون ہے۔ اور یہ لوگ عن عائشہؓ قالت کنا نقلد الشاۃ فنرسل الحدیث، جیسی روایات سے استدلال کرتے ہیں۔ فریق اول کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جن روایات میں قلائد الغنم کا ذکر آیا ہے ان سب میں۔۔ رواۃ کا تصرف ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ مدینۃ المنورہ سے بکری جیسے چھوٹے جانور کو ساڑھے چار سو کلومیٹر کی مسافت کا سفر طے کرا کے لانا بہت مشکل بات معلوم ہوتی ہے۔ مستفاد معارف السنن صہ ۲۶۷/۶۔

اور تقلید غنم کی تمام روایات اسود بن یزید پر موقوف ہیں، حضرت عائشہؓ کے تلامذہ میں سے کسی اور نے نقل نہیں کیا ہے۔ ممکن ہے کہ اسود کو شبہہ ہوگیا ہو۔ مستفاد اوجزالمسالک ص۵۳۷ ج۳۔ اور صاحب بذل نے نقل فرمایا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد صرف ایک حج فرمایا ہے اور اس حج کے موقع پر آپ نے غنم روانہ نہیں فرمایا تھا اور حضرات محدثین نے حضرت اسودؒ کی روایت کا انکار کیا ہے اور حضرت عائشہؓ کے اہل بیت اس حدیث پر واقف نہیں تھے لہذا اس میں ضرور تصرف ہوا ہے۔ مستفاد بذل المجہود ص۹ ج۳۔

مسئلہ۳ وطن سے ہدی کے گلے میں ہار ڈالکر روانہ کردینے سے محرم کے حکم میں ہوگا یا نہیں؟

اس باب کے تحت زیر بحث اصل مسئلہ یہی ہے کہ اگر کوئی شخص وطن میں رہ کر ہدی کے گلے میں ہار ڈال کر روانہ کردے اور خود ساتھ نہ جائے تو اس کے اوپر محرماتِ احرام حرام ہوجائیں گے یا نہیں، مثلاً نساء، لباس، طیب، حلق وغیرہ اس پر حرام ہوجائیں گے یا نہیں۔ جب کہ باقاعدہ اس نے احرام نہیں باندھا ہے تو اس سلسلہ میں معارف السنن ص۲۶۲ ج۶، اوجزالمسالک ص۵۳۹ ج۳ نیل الاوطار ص۳۳ ج۵، نووی ص۴۲۵ ج۱، عمدۃ القاری ص۳۷ ج۱۰، نخب الافکار قلمی ص۲۲۵ ج۷ تا ص۲۲۸ ج۷ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب اول: حضرت امام عامر شعبیؒ، امام ابراہیم نخعیؒ، امام حسن بصریؒ، امام محمد بن سیرینؒ، مجاہد بن جبیرؒ عطاء بن ابی رباحؒ، سعید بن جبیرؒ، ابوالشعثاءؒ، جابر بن زیدؒ، وغیرہ کے

نزدیک وطن میں رہ کر محض ہدی کے جانور روانہ کر دینے اور اشعار کر دینے یا ہار ڈال دینے سے محرمات احرام ساری کی ساری اس پر حرام ہو جائیں گی۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ان الرجل اذا بعث بالھدی واقام فی اھلہا لخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن ابراہیمؒ، امام اوزاعیؒ، امام سفیان ثوریؒ، حسن بن حیؒ، عبید اللہ بن الحسنؒ، لیث بن سعدؒ، ابو ثورؒ، ابو سلیمانؒ، داود بن علی ظاہریؒ، ابن جریر طبریؒ، اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک ہدی روانہ کرنے والے پر اس وقت تک محرمات احرام حرام نہیں ہیں جب تک وہ خود روانہ نہ ہو جائے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک اخرون الخ کے مصداق ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل ان کی دلیل باب کے شروع کی روایات ہیں جن میں ہدی روانہ کرنے والے اور قلادہ ڈالنے والے اور اشعار کرنے والے پر محرمات احرام کے حرام ہونے کا ذکر ہے۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے تین صحابہ کرام سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: حضرت جابرؓ کی روایت ایک سند کیساتھ ان کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہدی کے جانوروں کو پہلے روانہ فرمایا تھا اور ہدی لے جانے والوں کو یہ ہدایت فرمائی تھی کہ فلاں دن فلاں مقام میں پہونچنے کے بعد جانوروں کے گلے میں جلد، نعل وغیرہ کا ہار ڈالدینا اور

www.besturdubooks.net

اشعار کردیا اور خود مدینۃ المنورہ تشریف فرما تھے، حضرت جابر رضؓ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھا ہوا تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما کر کرتہ کو گریبان سے چاک کر کے پیر کی جانب سے اتار دیا کہ میں نے ہدی کے بدنے روانہ کر دیئے اور لوگوں کو فلاں دن فلاں مقام میں ہار ڈالنے اور اشعار کرنے کا حکم کیا تھا۔ مگر مجھ کو یاد نہیں رہا اور میں نے کرتا پہن لیا۔ لہذا میں اس کو سر کی طرف سے نہیں اتار رہا بلکہ چاک کر کے پیر کی طرف سے نکال رہا ہوں۔

صحابی ۲ : حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ زیاد بن ابی سفیان نے حضرت عائشہ رضؓ کے پاس خط میں یہ لکھا کہ عبداللہ بن عباس نے یہ فتویٰ صادر کیا ہے کہ جو شخص ہدی بھیجے۔ اس پر وہ تمام اور حرام ہو جاتے ہیں جو حاجی اور معتمر پر حرام ہو جاتے ہیں۔

اس پر حضرت عائشہ رضؓ نے جواب دیا کہ حضرت ابن عباس رضؓ کا فتویٰ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ۹ھ میں میرے والد حضرت صدیق اکبر رضؓ کے ساتھ ہدی کے جانوروں کو روانہ فرمایا اور میں نے ان کے گلے میں ڈالنے کے لئے ہار تیار کر دیا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے جانوروں کے گلے میں ہار ڈالدیا ہے۔ اور خود مدینۃ المنورہ میں مقیم رہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی ایسی چیز حرام نہیں ہوئی جو مقیم پر ہوتی ہے۔ فریق اول کا مقصد حضرت ابن عباس رضؓ کے فتویٰ سے استدلال کرنا ہے۔ حضرت عائشہ رضؓ کی روایت سے استدلال مقصود نہیں ہے۔

www.besturdubooks.net

صحابی ۳: حضرت ابن عمرؓ کا عمل و اثر دو سندوں کے ساتھ۔ اور ان کے اثر کا حاصل یہ ہے کہ جب وہ ہدی کے جانور کو پہلے روانہ کر دیتے تو مانع احرام تمام امور سے رک جاتے تھے۔ عورت، لباس، طیب سب سے دور رہتے تھے۔

ان تمام روایات کا حاصل مضمون یہی نکلتا ہے کہ ہدی کے گلے میں ہار ڈال کر یا اشعار کر کے روانہ کرنے والے پر محرمات احرام سب حرام ہیں

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جا رہی ہیں۔

دلیل ۱

ص ۴۳۹ س ۲۷ وکان مما احتجوا بہ فی ذلک ما قد رویناہ عن عائشۃؓ فیما اجابت بہ زیاداً وبما حدثنا علی بن شیبۃ الخ سے تقریباً تیس سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جا رہی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فصل اول میں حضرت عائشہؓ نے زیاد بن ابی سفیان کو جو خط کا جواب لکھا تھا اس سے استدلال کیا جا رہا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے حضرت ابن عباسؓ کے فتوی کی تردید فرما کر عدم حرمت کی روایت نقل فرمائی ہے۔ حضرت عائشہؓ فرمایا کرتی تھیں کہ میں نے خود ہدی کے جانوروں کے لئے ہار تیار کر دیا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے ہار ڈالکر روانہ فرمایا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان مدینہ منورہ میں مقیم رہے اور حلال کے لئے جو امور حلال ہیں وہ سب اختیار فرماتے رہے اور مانع احرام کوئی امر حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر حرام نہیں ہوا اور حضرت عائشہؓ کی اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے

www.besturdubooks.net

حضرت عائشہ رضؓ کے پانچ شاگردوں سے اٹھارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

شاگرد ۱: حضرت مسروق بن اجدع رحؒ سے تین سندوں کے ساتھ۔

شاگرد ۲: حضرت اسود بن یزید رحؒ سے پانچ سندونکے ساتھ۔

شاگرد ۳: حضرت عروہ بن زبیر رحؒ سے چار سندونکے ساتھ۔

شاگرد ۴: حضرت قاسم بن محمد رحؒ سے پانچ سندونکے ساتھ۔

شاگرد ۵: حضرت عمرہ بنت عبدالرحمٰن رحؒ سے دو سندوں کے ساتھ ۔ وہ ایک سند میں حضرت عروہ بن زبیرؒ کے ساتھ شریک ہیں اور بکریوں کے گلے میں ہار ڈالنے کی روایت صرف حضرت اسود بن یزیدؒ نے نقل کی ہے اور ان کے ساتھ دوسرا کوئی بھی اس میں شریک نہیں ہے۔ اس لئے محدثین نے قلائد الغنم کی روایت کا انکار کیا ہے۔ اور فصل اول میں مرفوع روایت صرف حضرت جابر رضؓ کی ہے اور حضرت ابن عباس رضؓ اور حضرت ابن عمر رضؓ سے مرفوع روایت مروی نہیں ہے بلکہ ان حضرات کا عمل اور فتویٰ کا ذکر ہے اور حدیث مرفوع کے مقابلہ میں عمل صحابہ اور ان کی رائے حجت نہیں ہوتی۔ اس لئے فصل اول کی روایات میں سے صرف حضرت جابر رضؓ کی روایت کا جواب دینے کی ضرورت ہے۔ کہ حضرت عائشہ رضؓ کی روایت کو حضرت جابر رضؓ کی روایت کے مقابلہ میں دو وجہوں سے ترجیح حاصل ہے۔

(۱) حضرت عائشہ رضؓ کی روایت تواتر اسانید سے مروی ہے اور حضرت جابر رضؓ کی روایت کو یہ درجہ حاصل نہیں ہے۔

(۲) حضرت عائشہ رضؓ کی تمام روایات صحت اسانید کے

www.besturdubooks.net

جس درجہ کو پہونچی ہوئی ہیں، حضرت جابرؓ کی روایت صحت کے اعتبار سے اس درجہ کی نہیں ہے اس لئے حضرت جابرؓ کی روایت متروک اور ناقابل حجت ہوگی۔ اور حضرت عائشہؓ کی روایت مقبول اور قابل حجت ہوگی۔

دلیل ۲ نظر طحاوی

ص ۲۴۴ س ۲۶ وان کان ذلک یوخذ من طریق النظر فانا قد رأینا الذین یذھبون الی حدیث جابرؓ ۱۲ سے تقریباً ساڑھے سولہ سطروں میں نظر کے تحت عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے، جو لوگ حضرت جابرؓ کی روایت کے پیش نظر گھر رہ کر ہدی روانہ کرنے والے پر محرمات احرام کی حرمت کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جو حرمت اس پر ثابت ہوتی ہے۔ اس سے اس وقت حلال ہوگا کہ جب حاجی لوگ تمام امور حج ادا کر کے طواف زیارت سے فارغ ہوکر مکمل حلال ہوتے ہیں ------

------ اور حاجی لوگ اپنے مناسک حج سے فراغت پر

حلال ہونگے اور یہ شخص بغیر کچھ کئے حلال ہوجائے گا۔ اب قیاس کر کے دیکھنا چاہئے کہ یہ کہاں تک درست ہے اور ہم نے متفق علیہ احرام کو دیکھا کہ یہ ایسا ہے یا نہیں؟ تو ہم نے دیکھا کہ محرم بالحج یا محرم بالعمرہ ایسے احرام میں داخل ہوجاتے ہیں جسمیں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور وہ اس احرام سے اسوقت نکل سکتا ہے کہ جب وہ مخصوص افعال کو ادا کرلیگا ان افعال کے اختیار کئے بغیر احرام سے حلال نہیں ہوسکتا۔ اب دیکھئے کہ جب حاجی سے وقوف عرفہ فوت ہوجائے تو اس سے حج بھی فوت ہوجائے گا مگر وہ حلال نہیں ہوگا بلکہ تمام حاجیوں کی طرح طواف زیارت سعی بین الصفا والمروہ حلق وغیرہ مخصوص افعال کی ادائگی کے بعد ہی حلال ہوسکتا ہے اور اگر وقوف عرفہ کرلیا

www.besturdubooks.net

ہے اور طواف زیارت کے علاوہ باقی تمام امور حج ادا کرچکا ہے تو اس کیلئے طواف سے قبل عورت حلال نہیں ہوتی اسی طرح عمرہ کا حکم بھی ہے کہ طواف، سعی حلق سے قبل احرام عمرہ سے حلال ہونا جائز نہیں ہے۔ احرام متفق علیہ کے یہی احکام ہیں کہ مرور زمانہ اور مرور وقت اس سے حلال ہونے کا سبب نہیں ہے بلکہ مخصوص افعال کی ادائگی ہی اس سے حلال ہونیکا ذریعہ ہے اور جو شخص حج تمتع کے ارادہ سے عمرہ کا احرام باندھ کر سوق ہدی کرے۔ اس کے بعد عمرہ کیلئے طواف سعی سے فراغت حاصل کرلیتا ہے تو اس کے لئے ارکان حج اور ذبح ہدی سے قبل حلال ہونا جائز نہیں ہے۔ اور متمتع پر سوق ہدی کی وجہ سے یہ ایک زائد حرمت ہے کیونکہ اگر سوق ہدی نہ ہوتی تو حلال ہوجانا جائز ہوتا۔ پھر اس حرمت زائدہ سے مخصوص افعال کے اختیار کرنے کے بعد ہی حلال ہونا صحیح ہوسکتا ہے اور اوقات کی وجہ سے حلال نہیں ہوسکتا تو معلوم ہوا کہ احرام متفق علیہ سے حلال ہونے کا مدار افعال مخصوصہ پر ہے مرور اوقات پر نہیں ہے۔ اور اپنے وطن میں رہکر ہدی روانہ کرنیکی وجہ سے تجرید اور محرمات احرام کا ترک کرنا فریق اول کے نزدیک واجب ہے اور مرسل ہدی اس حرمت سے مخصوص افعال کو اختیار کئے بغیر محض مرور اوقات کی وجہ سے حلال ہوجائیگا اور احرام مختلف فیہ کا یہ طریقہ احرام مجمع علیہ کے مخالف ہے اسلئے مرسل ہدی پر حرمت ثابت نہ ہوگی۔ کیونکہ ضابطہ یہ ہے کہ امور مختلف فیہا اور احکام... مختلف فیہا کا ثبوت اس وقت ہوتا ہے جب کہ وہ احکام متفق علیہا کے مشابہ ہوجائیں اور یہاں مشابہت ہے ہی نہیں اس لئے حرمت ثابت نہ ہوگی البتہ احکام مختلف فیہا پر حجت قائم ہونے تک کیلئے وہ موقوف ہوجاتے ہیں۔ اور جب ضابطہ سے یہ بات ثابت ہوگئی تو اختلاف بھی دور ہوجائیگا اور فریق ثانی جو حضرت عائشہ رضؓ کی روایت کے قائل ہیں ان کا قول صحیح ہوگا اور فریق اول جو حضرت جابرؓ کی روایت کے قائل ہیں ان کا قول مردود اور باطل ہوجائیگا

www.besturdubooks.net

یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

دلیل ۳ ص۴۲۱ ۲۴۲ وقد حدثنا یونس قال انا ابن وھب الخ سے باب کے اخیر تک فریق ثانی کی دلیل ۳ پیش کی جا رہی ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے کسی عراقی شخص کا واقعہ ذکر کیا گیا کہ اس نے ہدی روانہ کر کے محرمات احرام سے تجرد اختیار کر لیا تھا تو حضرت ابن زبیرؓ نے فرمایا کہ رب کعبہ کی قسم یہ بدعت ہے اور حضرت ابن زبیرؓ کا قسم کھانا جبھی ہو سکتا ہے کہ جب انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف سن رکھا ہو۔ اور اسی قسم کے واقعہ کا حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ذکر کیا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ جس محرم پر عورت حرام ہوتی ہے وہ طواف زیارت کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا اور اس پر طواف زیارت نہیں ہے اس لئے اس پر حرمت بھی ثابت نہ ہو گی اور حضرت ابن عمرؓ کا یہ فتویٰ ان کے فصل اول کے فتویٰ کے خلاف ہے۔ اور فصل اول میں ان کے علاوہ جن لوگوں کی روایت و فتویٰ ذکر کیا جا چکا ہے۔ ان سب کا مسترد ہونا حضرت عائشہؓ کی روایت اور نظر کے ذریعہ سے واضح ہو چکا ہے۔ اس لئے حضرت ابن عمرؓ کی فصل اول کی روایت بھی مسترد ہو جائے گی اور عدمِ حرمت کی روایت صحیح اور معتبر ہو گی۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

www.besturdubooks.net

باب نکاح المحرم

اس باب کے تحت ایک مشہور اختلافی مسئلہ بیان کیا جارہا ہے کہ حالتِ احرام میں وطی کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ حالت احرام میں عقد نکاح جائز ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں اوجز المسالک ص۳۹۹ ج۳ عمدۃ القاری ص۱۹۵ ج۱۰ معارف السنن ص۱۱۱ ج۴ نیل الاوطار ص۲۳۳ ج۴ نووی ص۴۵۳ ج۱ ترمذی شریف مع العرف الشذی ص۱۷۲ ج۱ بذل المجہود ہندی ص۱۲۴ ج۳ المغنی لابن قدامہ مصری ص۱۵۸ ج۳ نخب الافکار قلمی ص۲۴۵ ج۷ و ص۲۴۶ ج۷ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب ۱ حضرت امام مالکؒ امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ اسحٰق بن ابراہیمؒ سعید بن المسیب، سالم بن عبداللہ، قاسم بن محمد سلیمان بن یسارؒ لیث بن سعد، امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک حالتِ احرام میں عقد نکاح جائز نہیں ہے اگر کیا جائے گا تو نکاح باطل ہوگا اور اسی طرح پیغام نکاح بھی جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھٰذا الحدیث فقالوا لا یجوز للمحرم ان ینکح ولا یخطب الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حضرت امام ابوحنیفہؒ امام ابو یوسفؒ امام محمد بن حسن شیبانی امام عطاء بن ابی رباح حکم بن عتیبہ حماد بن ابی سلیمان ابراہیم نخعی سفیان ثوریؒ عکرمہ مسروق بن اجدع وغیرہ کے نزدیک حالتِ احرام میں وطی تو جائز نہیں مگر عقد نکاح اور پیغام نکاح جائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون الخ کے مصداق ہیں۔

www.besturdubooks.net

فریق اوّل کی دلیل

ان کی دلیل باب کے شروع میں حضرت عثمان غنیؓ کی روایت ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ محرم حالتِ احرام میں نہ نکاح کریگا اور نہ ہی پیغام نکاح بھیجیگا اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنف نے حضرت عثمان غنی سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور ان روایات میں صاف لفظوں میں نکاح اور پیغام دونوں کی ممانعت اور دونوں کے عدم جواز کا ذکر موجود ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کریں گے اور ان میں ترتیب اس طریقہ سے قائم کریں گے کہ اولاً دلیل ۱ اس کے بعد ایک اشکال اور اس کے دو جوابات اس کے بعد فریق اوّل کی مذکورہ دلیل میں حضرت عثمان کی روایت کا جواب، اس کے بعد نظر طحاوی کے تحت دلیل ۲ اس کے بعد ایک اشکال وجواب، اس کے بعد دلیل ۳ قائم کرکے باب ختم کریں گے۔

دلیل ۱

ص ۳۸۳ واحتجوا فی ذٰلک بما حدثنا ربیع المؤذن قال ثنا اسد قال ثنا یحیی بن زکریا ابن ابی زائدۃ الخ سے تقریباً اٹھارہ سطروں میں فریق ثانی کی دلیل ۱ پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ عمرۃ القضاء کے موقع پر حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ بنت الحارث سے حالتِ احرام میں عقد نکاح فرمایا ہے۔ اور مکۃ المکرمہ پہونچنے کے بعد جب معاہدہ کے مطابق تین روز مکمل ہو گئے تو حویطب بن عبد العزیٰ مشرکین کی ایک جماعت کو ساتھ لے کر حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر کہنے لگا کہ اب آپ کی مدت پوری ہو گئی آپ مکہ خالی کر دیں تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ اسمیں تم کو کیا حرج ہے کہ تم مجھے اختیار دیدو کہ تمہارے درمیان میں رات گذاروں

www.besturdubooks.net

اور تمہارے لئے ہم کھانا تیار کردیں اور تم اس کھانے میں شریک ہوجاؤ تو مشرکین نے جواب دیا کہ ہم کو آپ کے طعام کی ضرورت نہیں آپ ہم سے نکل جائیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکۃ المکرمہ سے روانہ ہوگئے اور مکۃ المکرمہ سے دس میل کے فاصلہ پر مقام سرف میں تشریف لاکر رات گذاری اور مقام سرف ہی میں حضرت میمونہ کے ساتھ شب زفاف ہوئی اب اس روایت سے واضح ہوا کہ حضرت میمونہ کے ساتھ عقد نکاح حالتِ احرام میں ہوا اور رخصتی اور شب زفاف واپسی میں حالتِ حلال مقام سرف میں ہوئی ہے لہٰذا حالتِ احرام میں عقد نکاح جائز اور درست ہوگا۔ اور اس مضمون کی روایات کو حضرت مصنفؒ نے تین صحابہ کرام سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت عبداللہ بن عباس سے چھ سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عائشہ سے ایک سند کے ساتھ

صحابی ۳ حضرت ابوھریرہ سے ایک سند کے ساتھ

اور ان تمام روایات سے صاف الفاظ میں حالتِ احرام میں عقد نکاح کا جواز ثابت ہوتا ہے اور یزید بن الاصم نے جو حالتِ حلال میں نکاح کی روایت نقل کی ہے تو یزید بن الاصم کے بارے میں ابن شہاب زہری نے کہا کہ یہ ایک پیشاب کرنے والا دیہاتی تھا اسکی روایت کا اعتبار نہیں

مقام سرف

مقام سرف کے بارے میں ہم نے یہ تحقیق کی ہے کہ جس گاڑی میں کیلو میٹر کا نمبر آتا رہتا ہے اس سے ہم مقام سرف میں حضرت میمونہ کے مزار مبارک سے چلیں تو وہاں سے مقام تنعیم یعنی مسجد حضرت عائشہ تک دس کلو میٹر ہوئے اور مقام تنعیم سے جنت المعلیٰ کے راستہ سے حرم شریف تک چھ کلو میٹر ہوئے تو حرم شریف اور مقام سرف کے درمیان کل سولہ کلو میٹر کا فاصلہ ثابت ہوا اور حضرات محدثین

www.besturdubooks.net

مقام سرف اور مکۃ المکرمہ کے درمیان دس میل کا فاصلہ لکھتے ہیں۔
اور دس میل میں تقریبًا سولہ کلومیٹر ہوتے ہیں اور یہ اتفاق کی بات ہے کہ عمرۃ القضاء کے موقع پر مکۃ المکرمہ داخل ہونے سے قبل مقام سرف میں بحالت احرام حضرت میمونہ کے ساتھ نکاح ہوا اور واپسی میں مقام سرف ہی میں شب زفاف ہوئی اور مقام سرف ہی میں حضرت میمونہ کا انتقال ہوا اور مقام سرف ہی میں مدفون ہوئیں اور اتفاق یہ بھی ہوا کہ جس مقام میں اسوقت مزار ہے اسی جگہ یہ امور انجام پائے ہیں۔

اشکال

ص ۴۴۲ س ۲۰ فقال لهما اهل المقالة الاولى ومن تابعهم الخ سے تقریبًا ساڑھے سات سطروں میں فریق اوّل کی طرف سے اشکال پیش کیا جارہا ہے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو رافع فرماتے ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ کے ساتھ حالتِ حلال میں عقد نکاح فرمایا تھا اور حالت حلال ہی میں شب زفاف ہوئی ہے اور میں ہی دونوں کے درمیان ترجمان تھا اور حضرت میمونہ خود فرماتی ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے مکۃ المکرمہ سے لوٹتے وقت میرے ساتھ نکاح فرمایا تھا اور اسوقت ہم دونوں حالت حلال میں تھے اور اس مضمون کی روایت کو حضرت مصنفؒ نے دو صحابہ کرام سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت ابو رافع کی روایت مطر الوراق کے طریق سے ایک سند کے ساتھ۔ صحابی ۲ حضرت میمونہ کی روایت یزید بن الاصم کے طریق سے دو سندوں کے ساتھ، ان روایات سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت میمونہ کے ساتھ حالتِ احرام میں عقد نکاح نہیں ہوا ہے بلکہ حالتِ حلال میں ہوا ہے

جوابات

www.besturdubooks.net

مذکورہ اشکال کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱: ص۳۳۷ فکان من حجتنا علیہم ان ھذا الامر ان کان یؤخذ من طریق الاسناد الخ سے

تقریباً سترہ سطروں میں جواب پیش کیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو رافع کی روایت کا مدار مطر الوراق پر ہے اور مطر الوراق حضرات محدثین کے نزدیک متکلم فیہ ہے اسلئے ان کی روایت قابل حجت نہیں ہوسکتی، اور اسی روایت کو حضرت امام مالکؒ نے بھی نقل فرمایا ہے اور امام مالک حفاظ حدیث میں سے ہیں مطر الوراق متکلم فیہ ہیں اور امام مالکؒ نے اس روایت کو سلیمان بن یسار پر موقوف اور منقطع نقل فرمایا ہے مطر الوراق نے مرفوع نقل فرمایا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ مطر الوراق کی روایت میں تصرف ہوا ہے اور امام مالک کی روایت اگرچہ سند صحیح سے مروی ہے مگر منقطع ہونے کی وجہ سے خود تمہارے نزدیک قابل استدلال نہیں ہے۔

حضرت میمونہ کی روایت چھ وجوہات اور خرابیوں سے قابل حجت نہیں ہوگی۔

(۱) ان کی روایت کا مدار یزید بن الاصم پر ہے اور یزید بن الاصم متکلم فیہ راوی ہے ان کے بارے میں جب عمرو بن دینار نے ابن شہاب زہری سے دریافت کیا تو فرمایا اعرابیاً بوالاً یعنی یہ ایک پیشاب کرنے والا دیہاتی ہے اسکی روایت کا اعتبار نہیں۔ اور محدثین کے یہاں کسی راوی کو کمزور قرار دینے کیلئے اس سے کم درجہ کا کلام بھی کافی ہوجاتا ہے اسلئے اس کی روایت سے استدلال کیسے درست ہوگا۔ اس کی طرف امام طحاوی نے ص۳۳۷ وحدیث یزید بن الاصم فقد ضعفہ الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

(۲) یزید بن الاصم کی روایت میمون بن مہران سے مروی ہے اور جعفر بن برقان کے طریق سے میمون بن مہران کی جو روایت مروی ہوتی ہے وہ زیادہ معتبر ہوتی ہے اور ان کے طریق سے یہ روایت یزید بن الاصم پر موقوف ہے جیساکہ میمون

www.besturdubooks.net

بن مہران اور عطاء بن ابی رباح کے درمیان مناظرہ سے واضح ہوتا ہے اور حضرت امام عطاء بن ابی رباح نے میمون کو جواب دیا کہ ہم یہ حدیث حضرت میمونہ کے علاوہ کسی اور سے نہیں لیتے ہیں اور ان کے طریق سے ہم نے سُنا ہے کہ ان کے ساتھ حالتِ احرام میں عقد نکاح ہوا ہے۔ اور میمون بن مہران نے جب یزید بن الاصم کی روایت نقل کی تو حضرت عطاء نے اس روایت کا انکار فرمایا کہ وہ حضرت میمونہ کی روایت نہیں ہے اور اس کی طرف حضرت مصنفؒ نے صفحہ ۴۳۳ فان الحجۃ عندکم فی میمون بن مہران ھو جعفر بن برقان الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

(۳) حالتِ حلال میں نکاح کی روایت حضرت میمونہ سے یزید بن الاصم کے علاوہ باقی کوئی نقل نہیں کرتا اسی وجہ سے امام عطاء نے اس کی روایت کو جائز قرار نہیں دیا حالانکہ یزید سے بھی دور کا راوی اگر صحیح طریقہ سے نقل کرتا تو عطاء اس کو قابلِ حجت قرار دیتے تاکہ حجت میں تاکید حاصل ہو جائے لہٰذا اصل روایت یزید پر موقوف ہے اسلئے اس سے استدلال درست نہ ہوگا حضرت مصنف نے اسکی طرف صفحہ ۴۳۳ س ۱۰ وانما انما کان ذلک عن قول یزید الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

(۴) جو لوگ حالتِ احرام میں عقد نکاح کی روایت نقل کرتے ہیں وہ سب اعلیٰ درجہ کے اہلِ علم اور حفاظ حدیث ہیں اسلئے ان کی روایت کے مقابلہ میں یزید بن الاصم کی روایت کی کیا حقیقت ہو سکتی ہے؟ اور اسکی طرف حضرت مصنفؒ نے صفحہ ۴۳۳ س ۱۱ والذین رووا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوجہا وھو محرم، اھل علم سے اشارہ فرمایا ہے۔

(۵) حالتِ احرام میں عقد نکاح کی روایت نقل کرنے والے سب حضرت عبداللہ بن عباس کے ایسے تلامذہ ہیں جو حفاظ حدیث اور ائمہ فقہاء ہیں۔ ان کی روایت اور ان کی آراء حجت شرعیہ کا درجہ رکھتی ہیں جیسے

www.besturdubooks.net

حضرت امام سعید بن جبیر، عطاء بن ابی رباح، طاؤس بن کیسان مجاہد بن جبیر، عکرمہ وغیرہم یہ سب فقہاء امت ہیں انہوں نے حضرت ابن عباس کی روایت نقل کی ہے اور ان سے نقل کرنے والے بھی حفاظ حدیث ہیں جیسے عمرو بن دینار ایوب السختیانی عبداللہ بن ابی نجیح وغیرہم ان کی آراء بھی حجت شرعیہ کے درجہ میں مانی جاتی ہیں۔ اس کی طرف حضرت مصنف نے ص۴۴۳ واثبت اصحاب ابن عباسؓ الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

جواب ۲

ص۴۴۳ س۱۵ ثم قد روی عن عائشۃ ایضا ما قد وافق ما روی عن ابن عباسؓ الخ سے تقریبا دو سطروں میں دوسرا جواب دیا جارہا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ سے حالتِ احرام میں عقدِ نکاح کی روایت ایسے اعلیٰ درجہ کے رواۃ سے نقل فرمائی ہے جن کی جلالتِ شان کو امت نے تسلیم کرلیا ہے جیسے ابو عوانہ عن مغیرہ عن ابی الضحیٰ عن مسروق، ان سب کی روایت حجت شرعیہ مانی جاتی ہے لہٰذا ان کی روایت ان سے کم درجہ کے رواۃ کی روایت کے مقابلہ میں اولیٰ اور افضل ہوگی اسلئے کہ یہ لوگ ضبط، عدالت، تفقہ، امانت کے اعلیٰ درجہ کے مانے جاتے ہیں اسلئے ان کی روایت کے مقابلہ میں حالتِ حلال کی روایت معتبر نہ ہوگی۔

حضرت عثمان کی روایت کا جواب

ص۴۴۳ س۱۷ واما حدیث عثمان فانما رواہ نبیہ بن وھب ولیس کعمرو بن دینار الخ سے تقریبا پونے تین سطروں میں حضرت عثمان کی روایت کا جواب دیا جارہا ہے کہ حضرت عثمان کی روایت جو فصل اول میں مروی ہے اس کا مدار نبیہ بن وہب پر ہے اور نبیہ بن وہب ضبط۔ عدالت اور تفقہ اور جلالتِ شان میں عمرو بن دینار اور جابر بن زید کے درجہ میں نہیں ہے اور نہ ہی ان لوگوں میں سے کسی اور کے درجہ

www.besturdubooks.net

میں ہے جو حالتِ احرام میں عقد نکاح کی روایت نقل کرتے ہیں! نیز نبیہ بن وہب کو علم حدیث میں وہ مقام حاصل نہیں ہے جو ان لوگوں کو حاصل ہے اسلئے جب نبیہ بن وہب کی روایت مذکورہ ثقہ رواۃ کی روایت کے مخالف ہے تو اس کی روایت منکر ہوگی اور مذکورہ ثقہ کی روایت مقبول ہوگی اسلئے نبیہ بن وہب کے طریق سے حضرت عثمانؓ کی روایت قابل استدلال نہ ہوگی۔

فریق ثانی کی دلیل ۲ نظر طحاوی

ص ۴۲۳ س ۱۷ فاما النظر فی ذلک فان المحرم حرام علیہ جماع النساء الخ سے تقریباً ساڑھے آٹھ سطروں میں نظر کے تحت فریق ثانی کی دلیل ۲ پیش کی جارہی ہے، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ محرم پر جماع حرام ہے تو احتمال یہ ہوتا ہے کہ عقد نکاح بھی اسی طرح حرام ہو تو ہم نے اس بارے میں قیاس کرکے دیکھا کہ سب کا اتفاق اس پر ہے کہ محرم کا حالتِ احرام میں باندی خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے مگر اس سے وطی جائز نہیں ہے اور حلال ہونے کے بعد استعمال کیلئے خوشبو خریدنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اور اسی طرح حلال ہونے کے بعد پہننے کیلئے کرتہ خریدنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے حالانکہ جماع، طیب، لباس سب حالتِ احرام میں حرام ہیں اس کے باوجود ان اشیاء کو خریدنا جائز ہے اور ان کے استعمال کی حرمت ان کو ملکیت میں لانے کیلئے عقد کو مانع نہیں ہے اور محرم کیلئے حالت احرام میں شکار خریدنا جائز نہیں ہے لہٰذا عقد نکاح کے بارے میں دو احتمال ہوگئے (۱) عقد نکاح کا حکم شراء صید کی طرح ہے (۲) شراء صید کی طرح نہیں ہے بلکہ شراء جاریہ اور شراء طیب ولباس کی طرح ہے تو ہم نے دیکھا کہ اگر کوئی احرام باندھ رہا ہے اور اس کے ہاتھ میں شکار ہے تو اس کو چھوڑ دینے کا حکم ہے اور اگر شکار نہیں ہے بلکہ اس پر کرتہ ہے یا اس کے ہاتھ میں طیب ہے تو کرتہ کو اتار دینے اور طیب کو رکھ دینے کا حکم ہے ایسا

www.besturdubooks.net

نہیں ہے کہ شکار کی طرح چھوڑ دے یا پھینک دے یعنی ان کی حفاظت کا حکم ہے اور شکار کی حفاظت جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کے پاس بیوی ہے تو اس کو چھوڑ دینے کا حکم نہیں ہے بلکہ اس کی حفاظت کا حکم ہے تو اب قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ عقد نکاح کا حکم شرار جاریہ، اور شرار لباس وطیب کی طرح ہے اور شرار صید کی طرح نہیں ہے لہٰذا جسطرح احرام سے خارج ہونے کے بعد وطی کیلئے باندی خریدنا اور حلال ہوکر استعمال کیلئے لباس وطیب کا خریدنا جائز ہے اسی طرح حالت احرام میں حلال ہونے کے بعد کیلئے عقد نکاح کرکے عورت کو زوجیت میں لانا بھی جائز ہوگا۔

اشکال ص ۴۴۳ س ۲۰ فقال قائل فقد رأينا من تزوج اختہ من الرضاعۃ کان نکاحہ باطلا الخ سے تقریباً تین سطروں میں فریق اول کی طرف سے اشکال پیش کیا جارہا ہے، اشکال کا حاصل یہ ہے کہ عقد نکاح کو شرار جاریہ اور شرار لباس وطیب پر قیاس کرکے جائز قرار دینا صحیح نہیں ہے اور جن اشیاء کا حالتِ احرام میں استعمال جائز نہیں ان کی خریداری کا جواز حالتِ احرام میں عقد نکاح کے جواز کو مستلزم نہیں ہے اسلئے کہ جن عورتوں کو خریدنا جائز ہے ان کے ساتھ عقد نکاح کا جائز ہونا ضروری نہیں ہے جیساکہ اپنی رضاعی بہن کو خریدنا جائز ہے لیکن اس کے ساتھ عقدِ نکاح جائز نہیں ہے لہٰذا اگر خریدے گا تو یہ شرار ایسی چیز پر عقد کا ہونا لازم آتا ہے جن کے ساتھ وطی جائز نہیں ہے اور نکاح تو ایسی عورت سے جائز ہوسکتا ہے جس کے ساتھ وطی جائز ہوتی ہے لہٰذا جب حالت احرام میں عورت کے ساتھ جماع جائز نہیں ہے تو اس قیاس کا تقاضا یہ ہوگا کہ حالتِ احرام میں اس کے ساتھ نکاح بھی جائز نہ ہوگا اسلئے آپ کا قیاس صحیح نہ ہوگا۔

جواب ص ۴۴۴ س ۲ فکان من الحجۃ للآخرین علیہم فی ذلک الخ سے

تقریبا سات سطروں میں مذکورہ اشکال کا جواب دیا جارہا ہے اور جواب دو طریقے سے دیا جارہا ہے۔

(۱) سب کا اتفاق اس پر ہے کہ صائم اور معتکف پر جماع حرام ہے مگر حرمت جماع صائم اور معتکف پر عقد نکاح کی حرمت کو مستلزم نہیں ہے بلکہ حالت صوم اور حالت اعتکاف میں عقد نکاح جائز ہے اور یہ حرمت دین کے قبیل سے ہے جیساکہ حالت حیض میں عورت سے جماع حرام ہے مگر عقد نکاح حرام نہیں ہے توجسطرح صائم اور معتکف پر جماع کا حرام ہونا، حرمت عقد کو لازم نہیں کرتا ہے اسی طرح محرم پر جماع کی حرمت، عقد نکاح کی حرمت کو لازم نہیں کرے گی اور جسطرح حالت حیض میں جماع کی حرمت حائضہ عورت کے ساتھ عقد نکاح کو حرام نہیں کرتی ہے اسی طرح محرم پر جماع کی حرمت عقد نکاح کو حرام نہیں کرے گی۔

(۲) ہم نے دیکھا کہ وہ رضاعت جسکی وجہ سے عورت سے نکاح جائز نہیں ہوتا ہے جب یہ رضاعت حالت نکاح میں ثابت ہو جائے گی تو اس سے نکاح فسخ ہو جائے گا اور از سر نو نکاح کرنا بھی جائز نہ ہو گا جیساکہ صغیرہ بیوی کو شوہر کی ماں دودھ پلا دے تو نکاح فسخ ہو جاتا ہے اور جب نکاح کی حالت میں احرام ثابت ہو جائے تو اس سے نکاح فسخ نہ ہو گا تو اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ احرام مستقل طور پر عقد نکاح کو بھی مانع نہیں ہو گا اور احرام کی وجہ سے جماع کا حرام ہو جانا ایسا ہے جیسا کہ صوم کیوجہ سے حرام ہو جاتا ہے توجسطرح حرمت صوم عقد نکاح کو مانع نہیں ہے اسی طرح حرمت احرام بھی عقد نکاح کو مانع نہیں ہوگی۔ یہی بات قیاس کے موافق ہے اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا مسلک ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

ولنا ... وقد حدثنا محمد بن خزیمہ الخ سے باب کے

www.besturdubooks.net

اخیر تک فریق ثانی کی دلیل پیش کی جارہی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عباس اور حضرت انس کا فتویٰ یہی رہا ہے کہ حالتِ احرام میں عقد نکاح بلاکراہت جائز اور درست ہے اور یہ ایسا ہے کہ جسطرح حالتِ احرام میں عقد بیع جائز ہے اسی طرح عقد نکاح بھی بلا کراہت جائز اور درست ہے۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

وھو الموفق والمعین والیہ المصیر، وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر البریۃ خاتم المرسلین وعلی آلہ وصحبہ وسلم تسلیما

جزی اللہ عنا محمدًا ماھو اھلہ اے اللہ تیری بے کراں عنایات اور بے شمار احسانات سے آج طحاوی شریف جیسی مشکل کتاب کی جلد اوّل کی تکمیل ہوئی ایسے ہی تیرے گوناگوں فضل وکرم سے اس ناکارہ اور عاصی کے ہاتھوں سے آگے کی تکمیل اور قبول عام کی امید ہے۔

یاقاضی الحاجات، یارافع الدرجات، یادافع البلیات، یاحلال المشکلات، یامجیب الدعوات یاارحم الراحمین، ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم بحرمۃ حبیبک سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم

الف الف صلوٰۃ

یارب صل وسلم دائما ابدًا ؛ علی حبیبک خیر الخلق کلھم

شبیر احمد عفا اللہ عنہٗ

جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

۱۲ صفر المظفر ۱۴۱۵ھ شب جمعہ

بوقت گیارہ بجکر ۲۵ منٹ

ادارہ فیضان حضرت گنگوہی رح

www.besturdubooks.net